BREVIS UNIVERSÆ THEOLOGIÆ TAM MORALIS QUAM SCHOLASTICÆ CURSUS.

IN GRATIAM STUDENTIUM EDITUS.

Juxta inconcussa, tutissimaque Doctoris angelici D. Thomæ dogmata.

Plura nova, & singularia in hoc opere continentur, circa difficultates, quæ uel nondum expositæ fuerant, uel hucusque (ut videtur) remanserant insolutæ: quæ omnia Lectoris benevoli examini, & judicio submittuntur.

Authore R. P. LUDOVICO BANCEL *Delphinate Valentino, Ordinis Prædicatorum, Sacræ Theologiæ Doctore Aggregato, ejusdemque Professore in Universitate, Examinatore Synodali pro Diœcesi, & Beneficiali pro Legatione Avenionensi, necnon Exdiffinitore Generali Provinciæ Tolosanæ eiusdem Ordinis.*

TOMUS QUARTUS.

Eminent. Cardinali CYBO Dicatus.

AVENIONE,

Sumptibus PETRI OFFRAY, Typographi & Bibliopolæ, in Foro S. Desiderij Sub signo Bibliothecæ

M. DC. LXXXVI.

Cum Superiorum permissu.



EMINENTISSIMO PRINCIPI

ALDERANO,

S. R. E. CARDINALI

CYBO

DE MASSA CARRARIÆ

EPISCOPO TUSCULANO,

LEGATO AVENIONENSI,

ET PROTOMINISTRO
STATUS PONTIFICII.

E*MINENTISSIME PRINCEPS,*

Romam pergit, universum etiam orbem Christianum sub auspiciis EMINENTIÆ

VESTRÆ tutò peragraturus liber iste, licet orphanus, qui multùm de patris sui sollicitus fama, negotium, etiam inter hostes, si qui fuerint, feliciter geret, si fuerit de vestra benignitate, ac protectione securus. Posthumus est fœtus defuncti R. adm. P. F. Ludouici Bancel, qui cum patris pietatem redoleat, ac doctrinam; habebit ut sperat, eum maximè propitium sibi, a patre moriente datum tutorem amantissimum, simul ac potentissimum Mecœnatem, qui in Ecclesiæ Catholicæ gerendis negotis, summi Pontificis administer præcipuus, in hoc videtur totus esse, ut pietatis & prudentiæ exempla non vulgaria præbens, eos assiduè foveat quos noverit doctrina conspicuos & pietate. Is, erat verè pius, ac doctus inter cæteros, EMINENTISSIME PRINCEPS, bonæ memoriæ frater noster, hujus jam orphani pater, & author libri, qui ex ejus scriptis fidelissimè depromptus est; nec aliud hujusce rei argumentum testimoniumvè adduxero, quam quòd EMINENTIÆ VESTRÆ acceptus fuit, cui sola pietas placet, insigni maximè ornata doctrina: felix ego profectò, si funes similes cadant

mihi; qui cum doctrinam angelicam spiritualiter desponsaverim: ut & olim defunctus noster; spirituale hoc semen suscito fratri meo, in fraternitatis religiosæ, & amicitiæ Christianæ religiosum ac perpetuum monumentum; ac EMINENTIÆ VESTRÆ *humillimè offero, in obsequii humillimi perenne argumentum.*

EMINENTIÆ VESTRÆ

Humillimus & obsequentissimus
in Domino servus & filius
F. JOSEPHUS PATIN
Ordinis FF. Prædicatorum

LICENTIA.

Reverendissimi Patris Inquisitoris.

IMPRIMATUR. FR. H. DE PERUSSIIS

INQUISITOR GEN. AVEN.

Approbationes Doctorum Universitatis.

NOS infra scripti Doctores Aggregati Sacræ facultatis Theologiæ Universitatis Avenionensis quartum tomum operis legimus, cui titulus est (*Brevis universæ Theologiæ cursus &c.*) à R. P. LUDOVICO BANCEL Ordinis Prædicatorum, ejusdem facultatis Doctore Aggregato, & publico Professore conscripti: in quo nihil quod fidei catholicæ, uel morum disciplinæ repugnare videatur; nihil quod non Authoris eximiæ pietati, & profundæ eruditioni respondeat, animadvertimus: ideoque tomum supradictum prælo dignum, & publica luce, magnoque usui futurum esse censemus. Datum Avenione quintodecimo Kalen. Octobris, anno 1686.

PRIVAT Doctor.

ROBERT Doctor.

F. FLOREN Augustinianus, Doctor facultatis Parisiensis.

F. RICHARDUS DE MAY, Ordinis Prædicatorum Doctor.

LICENTIÆ.

Reverendissimorum Patrum Magistrorum Generalium Sacri Ordinis habentur initio tomi primi.

LICENTIA.

R. adm. P. Provincialis

NOs F. Thomas Vidal Inquisitor Carcassonensis, nec non Provinciæ Tolosanæ ordinis FF. Prædicatorum humilis Prior Provincialis, & servus. Tenore præsentium nostrique authoritate officij, Reverendos Patres Hieroninum de Grasse, & Hyacinthum Raymond Sacræ Theologiæ Professores designamus, nominamus & instituimus censores, & examinatores cursus Theologici R. P. Ludovici Bancel, olim in Universitate Avenionensi professoris publici. Inquorum fidem has dedimus litteras officij nostri sigillo munitas, & manu propria subscriptas. Avenione die 25. Sept. 1686.

F. THOMAS VIDAL, Provincialis qui supra.

F. PHILIPUS NICOLAS socius.

APPROBATIONES

RR. PP. Professorum Sacræ Theologiæ Ordinis nostri.

EGO infra scriptus Sacræ Theologiæ Professor, jussu R. admod. P. Provincialis legi volumen Theologicum, tractatuum de Angelis ac de Beatitudine partem complectens, opus posthumum à R. P. Ludovico Bancel scriptum diligenter evolvi, in quo plurima exquisita notavi, multa pietatem authoris eximiam spirantia lubens miratus sum, omnia denique in opere contenta sanctæ Ecclesiæ matris, doctrinæ, bonisque moribus omnino consona deprehendi: unde dignum luce publica censui Avenione 19. Octobris. 1686.

F. HIERON. DE GRASSE Theologiæ Professor Vic. Generalis Sancti Officii Avenione.

QUARTUM hoc Thomisticæ Theologiæ volumen à R. P. Ludovico Bancel olim in academia Avenionensi Sacræ Theologiæ Doctore aggregato ac publico Professore compositum, magnâ quidem attentione, sed majori voluptate perlegi: in quo sicut & in præcedentibus singularem animi sagacitatem, reconditam eruditionem, sed summam præsertim in omnibus etiam spinosis difficultatibus enodandis, claritatem miratus sum. Et quamvis in hocce volumine omnia perspicuè juxta & solidè pertractentur, nullibi tamen jucundiùs author spatiatur, quàm in tractatu de Beatitudine. Cùm enim voluntas ejus summæ ac verissimæ felicitatis vehementissimo desiderio teneretur, hanc etiam intellectus ejus (quantum status viæ pati poterat) perfectissimè cognoscebat. Jam verò, ut piè creditur, quod tantopere sitivit in via, perfectissimè gustat in patria. Utque omnes sacræ Theologiæ alumni ad hanc æternam veritatem, & veram charitatem, & charam æternitatem perfectè cognoscendam & diligendam hujus voluminis lectione permoveantur, quantociùs typis mandandum censeo. Datum Avenioni die 17. Octobris anno. 1686.

F. HYACINTUS RAYMOND

Ord. Predicatorum Sacræ Theologiæ

Professor.

LECTORI BENEVOLO

HABES hic, amice lector, tomum quartum Theologiæ Thomisticæ, brevi cæteros habiturus. Opus est R. adm. P. F. Ludovici Bancel, posthumum quidem, a tractatu de Angelis, sed germanum, subtile, solidum, ac omnibus numeris absolutum. Ut olim S. Thomas, antequàm summam Theologicam consummaret, obiit, & ad meliora transivit, mercedem laborum suorum suscepturus, ita hic illius angelici doctoris fidelis discipulus, priusquàm ultimam manum huic Theologiæ Thomisticæ admoveret; cum perfecisset tractatum de angelis, morte præventus cæteros non potuit consummare: at certè cum vir innocentia vitæ conspicuus; candore morum insignis; virgineo pudore spectabilis, prudentia solers, longanimitate ac patientia potissimum in infirmitatibus omninò infractus, coronâ tot virtutibus debitâ decorandus, ut spes est, in cælum abiit; nihil de doctrina ejus, Deo bene nobis providente, periit: ut enim ex commentariis super quartum sententiarum, Angelici magistri summæ suplementum desumptum est, & summa completa; ita & hoc opus discipuli angelici perfectum erit, dum cætera quæ deesse videbantur, ex scriptis ejus, nihil ferè nisi aliqua verba quæ manuscriptis deerant, addendo, & titulorum ordinem paululùm immutando, fidelissimè desumentur, erit tamen magistrum inter & discipulum hoc discrimen; quòd, ut docti ajunt, supplementum summæ, licet dignam sancto Thomæ doctrinam redoleat, & ex germano ejus opere dum junior esset, sit desumptum, summæ tamen profunditatem, soliditatem ac maturitatem non adæquat, quam senior composuit; ex adverso verò, id quod è scriptis authoris nostri ab annis circiter quatuordecim in hac alma Avenionensi sancti Thomæ schola publica, successivè dictatis, huic operi accedet, non solùm quæ tribus prioribus tomis, quantumvis labore improbo scripta sint, adæquabit maturitate ac soliditate, verùm etiam cla-

ritate ſaltem, & ordine magis congruo ſuperabit. Cæterum nil mireris, lector benevole, ſi quandoque mitiùs quã ſchola thomiſtica ſoleat, authorem ſcripſiſſe videris, ut in quæſtione de præmotione phyſica ſufficienti, cum de materiali peccati; in quæſtione de opinionum probabilitate; in quæſtione de circunſtantijs aggravantibus non explicandis; & alibi raro: tanta inerat huic piiſſimo viro de miſericordia Dei fiducia, tantum pondus ad alleviandum jugum Chriſti, quod ipſe ſalvator, licet arcta ſit via, quæ ducit ad vitam, nihilominus ſuave teſtatur; tanta denique fuit, ut cum Paulo per omnia omnibus placeret, innata propenſio; ut aliquid genio ſuo, ſervata ſemper fidei, morumque regula, quandoque indulgenti, ſit indulgendum; maximè verò, cum ut & ipſe mihi ſæpe teſtatus eſt, & tomo primo inſinuavit, & in publicis tùm explicationibus tùm theſibus palam aſſeruit, id quod de præmotione phyſica ſufficienti (fateor non ſine diſcipulorum ruga) ſcripſit, aut dixit, per modum tentativæ, ut ipſe aiebat, non reſolutionis aut dogmatis adduxerit; in hac parte ſi quæ eſſent doctrinæ ſancti Thomæ adverſa, ut & in cæteris, humillimè retractaturus, cum opus eſſet, quemadmodum aliquando vir & humillimus & doctiſſimus, me ſuadente retractavit potiſſimum in tractatu de Angelis: ubi de ſpecie expreſſa, quam in ſui cognitione format angelus, ea quæ in tractatu de viſione beata cenſuerat, retractavit.

Hæc te monitum volui lector benevole, ne ſi aliquando in ſimile quippiam offenderes, ſcandalum patereris, eumque ſancti Thomæ ſuſpicareris infidelem diſcipulum, qui noctu diuque, per annos quadraginta, & ab ipſis religionis incunabulis, ſe inſignem Thomiſtam profeſſus eſt; tu boni, æquique conſule. Vale.

INDEX
TOMI QVARTI
CONTINUATIO
TRACTATUS DE ANGELIS

Finis.

CONTINUATIO.

Tractatus de Angelis.

ARTICULUS III.

De peccato Dæmonum.

Dæmon, sive δαίμων Græcè, Latinè sciens dicitur: quia proprius veluti character Angeli est scientia. Apud Gentiles Dæmon sumebatur pro Angelo sive bono sive malo; & bonus quidem Angelus dicebatur Eudæmon, malus autem cacodæmon. *Nos autem*, inquit D. Augustinus lib. 9. de civit. Dei cap. 19. *Sicut scriptura loquitur, secundùm quam Christiani sumus, Angelos quidem partim bonos, partim malos, nunquam verò bonos Dæmones legimus: sed ubicunque illarum litterarum hoc nomen positum reperitur, sive Dæmones, sive Dæmonia dicantur, nonnisi maligni significantur spiritus.*

§. I.

De superbia Dæmonum.

Omnes fatentur, quòd Dæmones peccaverunt peccato superbiæ, quod probari posset innumeris scripturæ & Patrum testimoniis, sufficiat illud Isaïæ 14. ubi in persona Regis Assyriorum allegoricè describitur peccatum principis Dæmonum: *Detracta est ad inferos superbia tua.* Et paulò post. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes; qui dicebas in corde tuo: In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo.* Quæ verba manifestæ sunt superbiæ.

Tota difficultas est, utrum hoc fuerit primum eorum

peccatum: Quamvis enim id asserat D. Thomas, quem Doctores communiter sequuntur, nihilominus Scotus dixit primum Dæmonum peccatum fuisse luxuriam quamdam spiritualem, sive nimiam delectationem, & complacentiam de seipsis, sive de sua propria excellentia. Non desunt Scotistæ, qui existimant dissensionem illam inter Doctorem angelicum, & subtilem non esse nisi de terminis: & revera si opinio Scoti, sic intelligatur, ut illa complacentia fuerit nimia, quia Dæmones ita sibi in sua propria excellentia complacuerunt, ut eam in Deum non retulerint, est eadem in substantia cum opinione D. Thomæ.

Concl. Primum Dæmonum peccatum fuit superbia.

Prob. 1. Testimoniis scripturæ, & Patrum, quorum hæc sufficiant. Christus Lucæ 10. Volens reprimere elationem suorum discipulorum, gaudentium de eo quòd Dæmones illis subiiciebantur, dixit: *Videbam satanam sicut fulgur de cælo cadentem:* significans illum propter superbiam cecidisse. Unde D. Gregorius lib. 23. moralium cap. 4. ait: *Mirè Dominus ut in discipulorum cordibus elationem premeret, mox judicium ruinæ retulit, quod ipse magister elationis accepit: ut in authore superbiæ discerent, quid de elationis vitio formidarent.*

Ecclesiastici 10. sic habetur. *Initium omnis peccati est superbia: qui tenuerit illam implebitur maledictis, & subvertet eum in finem.* Occasione cujus loci D. Bernardus serm. 1. de adventu ait: *Fugite superbiam, fratres mei, multùm fugite. Initium omnis peccati superbia: quæ tam velociter ipsum quoque syderibus cunctis clariùs micantem æterna caligine obtenebravit Luciferum: quæ non modò Angelum, sed Angelorum primum in Diabolum commutavit.*

Nec sufficit aliquorum expositio dicentium, hæc aliaque similia testimonia sic esse intelligenda, ut superbia fuerit primum Dæmonum peccatum, non prioritate naturæ, & causalitatis, sed prioritate principalitatis, idest principale peccatum, quod commiserunt. Etenim superbia ita dicitur primum Angelorum peccatum, ut dicatur simpliciter, & absolutè loquen-

do initium omnium aliorum peccatorum, quæ sive ab eisdem Angelis, sive ab hominibus commissa sunt. Ergo ea omnia præcessit prioritate naturæ, & causalitatis. Deinde illud Angelorum peccatum fuit primum nedum principalitate, sed etiam naturâ, & causalitate, quod fuit primò ab ipsis commissum, & eos reddidit aliis peccatis obnoxios, ut per se patet. Sed hoc est superbia. Ergo. Prob. Mi. Illud peccatum per quod ceciderunt, fuit ab eis primò commissum, & januam aliis omnibus peccatis aperuit: peccata enim subsequentia Angelorum casum præsupponebant. Sed ceciderunt per superbiam. Ergo.

Prob. 2. Primum Dæmonum peccatum non fuit, imò nec esse potuit nisi superbia (quæ propterea communiter dicitur peccatum Dæmonum) si non fuit, nec esse potuit nisi inordinatus propriæ excellentiæ appetitus; in hoc enim consistit superbia propriè dicta, ut dicemus agendo de illo vitio. Sed non potuit esse nisi inordinatus ille appetitus. Ergo. Prob. Mi. Hoc erat privilegium innocentiæ angelicæ, sicut humanæ, ut quandiu Angelus mansisset benè regulatus circa finem ultimum, pro quo creatus fuerat, sive benè regulatus in appetitu suæ beatitudinis, tandiu Deus eum conservasset benè regulatum circa cætera omnia; itaut non potuisset peccare nequidem venialiter. Igitur Angelus in omnibus, & per omnia fuisset semper benè regulatus, si rectè suam beatitudinem appetiisset: Et cùm tota Angelorum excellentia in utraque eorum beatitudine, naturali & supernaturali consistat, sequitur quòd peccatum in eis incipere non potuit, nisi per inordinatum excellentiæ suæ appetitum, quatenus ita sibi in sua beatitudine complacuerunt, ut eam ad ipsum Deum tanquam finem ultimum non retulerint, ut explicabimus in sequ. §. Unde sancta Magdalena de Pazzis in uno raptu dixit, peccasse Angelos, *per quel compiacimento disordinato della loro eccellenza senza riferillo à Dio.*

Ob. D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 2. ait: *In spiritualibus bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur; & hoc est peccatum*

superbiæ, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quàm superbiæ. Sed non subiicere se ipsi Deo in eo quo debet, non est superbia propriè & specialiter dicta, sed impropriè, & generaliter sumpta prout est conditio in omnibus peccatis imbibita: quoties enim aliquis peccat, toties non se subiicit Deo, in his in quibus se illis subiicere debet. Ergo primum Angelorum peccatum non fuit superbia propriè dicta. Præterea nolle se subiicere superiori est inobedientem esse. Ergo primum illud peccatum fuit potiùs inobedientiæ, quàm superbiæ.

Resp. Quòd si nolle se superiori subiicere se habeat solummodo consecutivè, non est nisi generalis conditio omnium peccatorum, sicut avaritiæ peccatum consistit in excessivo appetitu divitiarum, ex quo sequitur quòd in hoc non se subiiciat Deo: sed hoc non constituit hujusmodi peccatum. Sed Angeli peccare non potuerunt per excessivum suæ beatitudinis, & excellentiæ appetitum; quia hæc est differentia inter bona corporalia, & spiritualia, quod quantacunque esse possit abundantia in spiritualibus non possit esse excessiva, & mala, sicut in corporalibus, ut dicemus agendo de virtutibus: unde non potuerunt peccare Angeli nisi in hoc quòd ita suam excellentiam appetierint, ut noluerint in hoc se subiicere Deo: unde hoc se habuit non tantùm consecutivè, sed etiam constitutivè ad eorum peccatum, quod proinde fuit superbia propriè dicta. Quantùm ad inobedientiam dico, quòd subsecuta est primum Angelorum peccatum: quia nolle se submittere superiori quidquid præcipiat, sive in quacunque materia, hoc est peccatum inobedientiæ; sed nolle se illi submittere in tali determinata materia, sive in appetitu suæ excellentiæ, hoc est peccatum superbiæ: non potuit autem peccatum Angelorum incipere, nisi per hoc quòd nollent se Deo submittere in tali appetitu suæ excellentiæ; ex quo postea factum est, ut noluerint ei se submittere in ulla materia, sed velint in omnibus contra voluntatem ejus agere quantùm possunt: unde præcessit peccatum superbiæ, & subsecutum est peccatum inobedientiæ.

§. II.

De obiecto superbiæ angelicæ, quomodo Diabolus appetierit esse ut Deus.

Omnes fatentur objectum superbiæ angelicæ fuisse appetitum talis, tantæque excellentiæ, ut Diabolus appetierit esse sicut Deus: hoc patet ex innumeris scripturæ, & Patrum testimoniis, ut ex illo Isaiæ loco, quem retulimus initio §. præced. & Ezech. cap. 28. ubi de Lucifero dicitur: *Elevatum est cor tuum, & dixisti: Deus ego sum.* Hoc eleganter expressit S. Gregorius Nazianz. His versibus à Goneto relatis.

Lucifer (eximio nam cùm frueretur honore)
Sperabat regale Dei, soliumque, decusque.
Dum Deus esse cupit, tetra caligine totus
Obrutus est.

Tota difficultas est, quomodo Diabolus voluerit esse ut Deus. Hugo victorinus, Scotus, & alij asserunt Diabolum voluisse esse ut Deum, per omnimodam æquiparantiam, itaut voluerit esse ens penitùs independens sicut Deus. Viguerius noster & alij docent, quòd Angelus voluit esse ut Deus personaliter, sive appetiit unionem hypostaticam: quia cùm per fidem cognosceret Deum incarnandum, & quòd proinde naturam alicujus creaturæ intellectualis debebat assumere, voluit ut naturam potiùs angelicam sibi uniret, quàm humanam: & quia cognovit quòd verbum divinum in sua incarnatione facturum erat oppositum, ideo debitam ipsi adorationem recusavit. Hanc sententiam probabilem censet doctissimus Joannes à S. Thoma. Altera opinio est Molinæ, qui dixit Luciferum appetiisse tyrannicum principatum, ut sicut Deus est absolutissimus rerum omnium Dominus ita ipse voluerit esse absolutus Dominus omnium aliarum intellectualium creaturarum. Sed communiter Thomistæ docent, objectum superbiæ Angelorum fuisse ipsorum beatitudinem, & voluisse diabolum esse sicut Deum non per æquiparantiam, sed per similitudinem, quatenus sicut Deus

est beatus ex seipso independenter ab alio, ita diabolus ex modo operandi voluit esse beatus ex seipso indepedenter à Deo. Adhuc tamen Thomistæ divisi sunt: quidam inter quos est Gonetus, dicunt solam beatitudinem naturalem fuisse objectum superbiæ angelicæ: plures autem, inter quos est Joannes à S. Thoma, docent quòd objectum hujusmodi superbiæ nedum fuit beatitudo naturalis, sed etiam beatitudo supernaturalis; quod etiam probabile censent Salmanticenses, & hæc sententia mihi præ cæteris omnibus placet.

§. III.

In quo sensu tres primæ opiniones sunt veræ, & in quo falsæ.

Ut in hac intricatissima difficultate procedamus cum ea claritate, quam materia pati potest, inprimis explicandum est, quomodo in aliquo sensu tres priores opiniones sunt veræ, & in alio falsæ.

1. In hoc falsæ sunt, quòd Authores, qui eas tenent, volunt objectum primi peccati Angelorum fuisse, quòd diabolus voluit esse ut Deus, vel per æqualitatem omnimodam, vel per unionem hypostaticam, vel per tyrannicum principatum. Quia ut diximus in §. præced. Non potuerunt Angeli primò peccare, nisi circa beatitudinem, & finem suum ultimum pro quo creati fuerunt, quod proveniebat ex privilegiis innocentiæ angelicæ. Sed certum est quòd Angeli non fuerunt creati, neque ut essent Deus per omnimodam æquiparantiam; hoc enim penitùs implicat: neque fuerunt destinati ad unionem hypostaticam; jam enim ab æterno summum illud beneficium fuerat præparatum pro natura humana, non autem pro angelica. Neque etiam ad tyrannicum principatum, quia talis principatus est malus, & peccaminosus. Ergo nihil horum potuit esse objectum primi peccati Angelorum.

Confirmatur ex D. Anselmo lib. de casu Diaboli cap. 4. Et refertur à D. Thoma 1. p. q. 63. a. 3. Igitur de Dæmone loquens ait: *appetiit illud ad quod pervenisset sistetisset.* Sed certum est quòd non pervenisset

ad omnimodam cum ipso Deo æquiparantiam, neque ad unionem hypostaticam, neque ad tyrannicum principatum. Ergo in appetitu hujusmodi excellentiæ non consistebat peccatum superbiæ angelicæ.

Nec refert si dicas, quòd D. Anselmus inducit discipulum ita loquentem: cùm enim ipse hanc propositionem non refutaverit, sed potius modum alium, quo Angelus peccare potuit, statim explicuerit, signum est manifestum, quòd eam veram esse existimavit: unde D. Thomas illam tanquam de mente D. Anselmi retulit.

2. Nihilominus prima opinio in hoc est vera, quòd diabolus voluit esse Deus per æquiparantiam, non omnimodam, sed aliqualem, sive non in omnibus sed in aliquo, scilicet in hoc quòd sicut Deus est beatus independenter ab alio, talis etiam voluit esse diabolus, quantùm est ex ipso operandi modo: sed tamen ad tollendam omnem æquivocationem, hoc non dicitur voluisse Deum esse per æquiparantiam, sed tantùm per similitudinem.

3. Refellitur illa prima opinio ex duplici axiomate, quod explicabitur in tract. de actibus humanis, scilicet; *nihil volitum quin præcognitum*: &, *amabile bonum, unicuique autem proprium.* Ex hoc inferemus in eodem tractatu, quòd nullus appetere potest nisi bonum, quod priùs cognoverit nedum esse possibile, sed etiam conveniens sibimetipsi. Scio incredibiles esse Scoti, & sequacium ejus subtilitates contra istam Doctrinam, sed eas ibidem refellemus. Interim eâ suppositâ sic argumentamur. Nihil possumus appetere, nisi priùs judicemus hoc esse bonum nedum possibile, sed etiam nobis conveniens. Sed diabolus judicare non potuit, quòd esset bonum sibi conveniens, ut fieret Deus per æquiparantiam: imo judicare non potuit, quòd hoc esset possibile; sed evidentissimè cognovit, hoc esse impossibile omnimoda impossibilitate. Ergo hoc appetere non potuit. Prob. Mi. quia unum ex privilegiis innocentiæ angelicæ fuit, ut si Angelus non peccasset, nullatenus errare potuisset: unde nullus in ejus intellectu error esse potuit ante primum peccatum. Sed si judicasset vel esse sibi conveniens, vel etiam possibile, quòd fieret Deus per æquiparantiam, fuisset error omnium

crassissimus, qui nequidem in intellectum hominis cadere potest, nisi sit planè stultus: nam ut ait D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 3. in argum. 3. *Nullus homo, nisi omnino amens, eligat esse æqualis Angelo, nedum Deo.* Et in corp. artic. dicit: *Impossibile est, quòd unus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quòd appetat esse æqualis Deo.*

Ratio, quam tradit ibidem Doctor angelicus, est: *quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione* (scilicet diabolus cognovit, quòd non poterat per æquiparantiam esse Deus) *nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato quòd hoc esset possibile, hoc esset contranaturale desiderium. Est enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam: unde nulla res, quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset.* Quæ ratio incomparabiliter magis urget respectu Dei, quàm respectu cujusuis creaturæ: quia imaginari possemus, quòd homo transmutaretur in Angelum, vel Angelus inferior in Angelum superiorem denovo productum, & ab alijs distinctum, atque ita transmutatus aliqualiter subsisteret: sed quia nequeunt esse plures Dij, sicut sunt plures homines, & Angeli; ideo imaginari non possumus, quòd creatura transmutetur in alterum Deum distinctum ab illo qui modò est, & ipsi omnino æqualem: unde in illa imaginaria transmutatione totaliter periret Angelus, & ex parte termini à quo, & etiam ex parte termini ad quem illius transmutationis: nec enim remaneret Angelus, nec fieret novus Deus.

4. Secunda opinio valde probabilis est: non quòd inordinatus unionis hypostaticæ appetitus fuerit primum Angeli peccatum; sed quia fuit unum ex peccatis, quæ primum subsecuta sunt: postquam enim semel Angelus suam innocentiam perdidit, Deus in illo omne

peccati genus, cujus ipsius natura est capax, permisit. Unde cùm objectum excellentissimum, & ut ita dicam, dignissimum superbiæ angelicæ sit unio hypostatica, eamque nedum possibilem, sed etiam sibi convenientem judicare potuerit Lucifer, valde verisimile est, quòd eam appetiit.

Unde cùm Scriptura sacra possit plures sensus habere etiam litterales, ut communiter docent expositores cum D. Thoma, licèt hæc verba Luciferi, *Deus ego sum*, aliter à nobis explicanda sint, quando nostram probabimus conclusionem, nihilominus sic etiam intelligi possunt, quasi diceret Lucifer, Deus ego sum personaliter, sive dignus sum, ut naturam meam Deus assumat, eamque sibi hypostaticè uniat.

Utrum autem quilibet alius ex angelis apostatis sibi-ipsi appetierit similiter unionem hypostaticam, vel omnes in hoc consenserint, ut hæc esset prærogativa Luciferi tanquam omnium supremi, incertum est. Sed tamen omnes ex hoc quòd per fidem cognoverint beneficium illud unionis hypostaticæ non fore concedendum naturæ angelicæ, sed tantùm humanæ, recusaverunt tam ex invidia, quàm ex superbia adorationem quam debebant exhibere Christo, & quam ipsi in primo instanti exhibuerant.

Pro quo notandum est, quòd ex his Apostoli verbis ad hebræos 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dixit: & adorent eum omnes Angeli Dei:* rectè colligitur, quòd statim atque introductio illa facta est in mentibus angelicis, quatenus in primo suæ creationis instanti per fidem cognoverunt mysterium incarnationis, & Christum fore caput, & Dominum suum, impositum fuit eis præceptum ipsum adorandi: & quamvis nullum eis tale præceptum fuisset impositum, ad hoc tamen obligati fuissent, ex illo jure naturæ, quo omnes inferiores tenentur superiores suos agnoscere, eisque debitum honorem exhibere. Huic muneri, & obligationi satisfecerunt omnes Angeli in primo suæ creationis instanti, humillimè Christum adorando: sed in secundo instanti Angeli mali frementes invidiâ, quòd summum illud beneficium unionis hypostaticæ conferretur naturæ humanæ quamvis inferio-

ri, illudque ex sua summa superbia suæ naturæ angelicæ tanquam longè superiori debitum existimantes, noluerunt amplius adorationem Christo Domino exhibere. Omitto alia argumenta, quæ pro illa sententia fieri solent, & mihi non videntur convincere.

5. Tertia opinio vera est, non quòd appetitus tyrannici principatus fuerit primum Luciferi peccatum, sed subsequens. Prob. 1. quia Lucifer apud Isaiam cap. 14. ait: *In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Ubi priùs dicit, in cælum conscendam, deinde super astra ponam solium; quia priùs affectavit similitudinem Dei, quam tyrannicum in alios Angelos principatum. *Loquitur ibi*, inquit D. Thomas 1. p. qu. 61. a. 4. ad 3. *Non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ Trinitatis, in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari.* Et similiter dicendum est, quòd loquitur non de astris corporeis sed spiritualibus, sive aliis Angelis, de quibus dicitur Job. 38. *Ubi eras &c. Cùm me laudarent simul astra matutina, & iubilarent omnes filii Dei.* Voluit super illos exaltare solium suum, quia voluit super eos habere absolutum dominium, & tyrannicum principatum. Unde etiam ibidem subdit: *ascendam super altitudinem nubium:* Idest ut exponit Lyranus, *Angelorum, qui dicuntur nubes metaphoricè propter velocitatem motus, sicut & supra dicuntur astra propter claritatem naturalis intellectus.* Adde quod dicuntur etiam astra, quia proprius eorum effectus est lux, ut diximus supra, explicando quomodo sunt in cœlo empyreo tanquam in loco, quatenus admirabili luce ipsum exornant.

Prob. 2. Ex D. Augustino lib. 14. de civit. Dei cap. 11. ubi asserit ex peccato superbiæ subsecutam fuisse affectationem tyrannici principatus: sic enim habet: *posteaquàm superbus ille Angelus, ac per hoc invidus, per eamdem superbiam à Deo ad semetipsum conversus, & quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quàm esse subditus eligens; de spiritali paradiso cecidit.* Rationem reddit D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 3. his verbis: *quia verò quod est per se, est principium, & causa eius quod est per aliud: ex*

hoc etiam consecutum est (scilicet ex hoc quòd voluit esse sicut Deus per similitudinem in sua beatitudine) *quòd appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perversè voluit Deo assimilari.*

§. IV.

Quarta opinio est probabilis etiam juxta mentem D. Thomæ, sed quinta est probabilior.

Probatur. Quia D. Thomas in sua Theologiæ summa 1. p. qu. 63. a. 3. Explicans, quomodo Diabolus voluit esse ut Deus, ait: *In hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ non ex divino auxilio secundùm* Dei *dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit, quod* appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. *Et hæc duo quodammodo in idem redeunt: quia secundùm utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.*

Ubi D. Thomas per hæc verba, *vel si appetiit &c.* clarè insinuat se nihil determinare de tali difficultate, sed ex suppositione quòd eligatur illa opinio, quæ tenet Angelum inordinatè appetiisse beatitudinem supernaturalem, tradit modum eam explicandi. Relinquitur ergo libertas discipulis ejus sequendi quamcunque ex his opinionibus, sive affirmativam, sive negativam: unde probabilis est illorum Thomistarum sententia, quæ tenet Angelum peccasse per inordinatum appetitum solius beatitudinis naturalis: sed aliorum sententia, quæ tenet ipsum peccasse quoque per inordinatum appetitum suæ beatitudinis supernaturalis, est probabilior: quia eam expressè, & non ex suppositione, sed absolutè docuit angelicus Doctor in aliis suis libris, ut lib. 3. contra gentes cap. 109. & 110. & in 2. sent. dist. 5. qu. 1. a. 2. & qu. 16. de malo artic. 2.

ad 4. & artic. 3. in corp. Relictis autem aliis testimoniis sufficiat istud tanquam evidens, & convincens.

Sic enim habet in illo artic. 3. *Fuit ergo primum peccatum Diaboli in hoc quòd ad consequendam supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum tanquam finalem perfectionē ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ, non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Vnde Augustinus in libro de libero arbitrio peccatum Diaboli in hoc ponit, quòd est* sua potestate delectatus, *&* in *4. super Genesim ad litt. dicit, quòd* si ad se natura angelica converteretur seque Angelus ampliùs delectaretur, quàm eo cujus participatione beata est, intumescens superbiâ caderet. *Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suæ naturæ, & non ex gratiâ alicuius superioris est proprium Deo: manifestum est, quòd quantùm ad hoc appetiit Diabolus Dei æqualitatem.*

Nec sufficere videtur expositio satis communis, quòd non intendit Doctor angelicus asserere, quòd Diabolus beatitudinem supernaturalem revera appetierit; sed quòd eam appetiisset, si vidisset, quòd eam potuisset adipisci viribus naturæ sine auxilio divinæ gratiæ: etenim Doctor sanctus formaliter, & expressè asserit, quòd eam appetiit, & consequi voluit viribus naturæ sine auxilio gratiæ. Non satisfacit quoque aliorum expositio, qui dicunt, Diabolum hoc voluisse non formaliter, & expressè, sed virtualiter tantùm, & interpretativè. Etenim Angelus optimè noverat hanc formalem, & expressam consequentiam, quòd si gloriam non obtinebat per auxilia gratiæ, sequebatur quòd eam obtinere debebat per vires naturæ. Sicut ergo formaliter, & expressè recusavit eam habere per auxilia gratiæ; ita formaliter, & expressè voluit eam consequi per vires naturæ. Deinde ex illa virtuali tantùm, & interpretativa volitione beatitudinis supernaturalis per vires naturæ idem sequitur inconveniens ac ex ipsa volitione formali, & expressâ, nimirum error. Nemo enim vult etiam virtualiter, & interpretativè, nisi id quod judi-

erat sibi conveniens, judicio saltem similiter virtuali, & interpretativo: necesse igitur fuit, ut Angelus vellet beatitudinem supernaturalem viribus naturæ adipisci, quòd hoc judicaret nedum possibile, sed etiam sibi conveniens; in quo manifestum contineri errorem per se patet. Nullus autem error nec formalis, & expressus, nec virtualis, & interpretativus reperiri potuit in Angelis ante primum peccatum: quia error quovis modo sumptus est defectus, & miseria, à qua exemptus erat Angelus innocens. Quomodo verò difficultas illa, & quidem maxima, resolui possit, videbimus in parag. proximè sequentibus.

§. V.

Stabilitur conclusio, & soluuntur leviores obiectiones.

Advertendum est, quòd aliquis potest appetere similitudinem Dei dupliciter: vel juxta rationem benè regulatam, sive in his in quibus natus est ipsi assimilari: & tantùm abest, ut in hoc peccaverint Angeli, quin potiùs tota eorum perfectio consistit in hoc quòd sint similes Deo quantùm patitur creaturæ conditio: vel juxta rationem malè regulatam, sive in his in quibus non est natus assimilari Deo; *sicut*, inquit D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 3. *Si quis appeteret creare cœlum, & terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum.* Et hoc modo peccavit Angelus, dum voluit esse ut Deus in hoc quod est solius Dei proprium, ut mox explicabimus. Unde D. Gregorius lib. 34. moralium cap. 17. explicans illud Isa. 14. de Lucifero: *Similis ero Altissimo*: sic habet. *Cuius eo ipso similitudinem perdidit, quo esse ei superbè similis in celsitudine concupivit. Qui enim charitatem eius imitari debuit, subditus ambiit eius celsitudinem; & hoc quod imitari poterat, amisit elatus. Celsus nimirum esset, si ei qui veraciter celsus est, inhærere voluisset. Celsus esset, si participatione veræ celsitudinis contentus fuisset. Sed dum privatam celsitudinem superbè appetiit, iure perdidit parti-*

cipatam. Relicto enim eo, cui debuit inhærere principio, suum sibi appetiit quodammodo esse principium. Relicto eo qui verè illi sufficere poterat, se sibi sufficere posse judicavit: & tantò magis infra se cecidit, quantò magis se contra gloriam sui conditoris erexit. Nam quem exaltabat libera servitus, deiecit captiva libertas. Hanc authoritatem integram refero, nedum quia omnino egregia est; sed etiam quia paucis complectitur, & conclusionem nostram, & ejus rationes.

Concl. Objectum superbiæ angelicæ fuit utraque beatitudo, naturalis, & supernaturalis: & in hoc diabolus appetiit esse ut Deus, quòd utramque beatitudinem habere voluit independenter ab alio.

Prob 1. Ex Sciptura sacra. Lucifer enim apud Ezechielem 28. introducitur dicens: *Deus ego sum*: quæ sunt verba de præsenti, & significant aliquid jam possessum: in quo existimabat se esse Deum per similitudinem. Ergo hoc intelligi debet de beatitudine naturali, quam de facto jam possidebat. Apud Isaiam verò cap. 14. sic loquitur: *Similis ero altissimo*: quæ sunt verba de futuro, & significant aliquid in quo cupiebat Lucifer esse Deus per similitudinem, & nondum obtinuerat. Ergo hoc intelligi debet de beatitudine supernaturali, quam nondum habebat.

Prob. 2. Ex SS. Patribus, jam retulimus authoritatem D. Gregorij, unde aliorum etiam testimonia proferimus. D. Augustinus 12. de civit. Dei cap. 1. postquam locutus est, de bonis Angelis, subdit de malis: *Alii sua potestate potiùs delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, à superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt.* Quia nimirum sibi complacuerunt in sua naturali beatitudine, quasi eam à seipsis haberent, & non à Deo; & sibi etiam complacuerunt in sua beatitudine supernaturali, quasi eam obtinere deberent potestate naturæ suæ sine auxilio gratiæ. D. Bernardus in calendis Novembris, de verbis Isaiæ serm. 3. occasione illius verbi Luciferi, sedebo, ait: *Qui sedere præsumpsit, seipso voluit esse contentus: unde solam hodie quoque malitiam esurit; quia solam habet hanc à semetipso.* Seipso

contentus fuit, qui in ſua naturali beatitudine conquievit; & ſuam beatitudinem ſupernaturalem ſe per ſeipſum obtinere poſſe exiſtimavit. D. Anſelmus ſupra relatus ex libro de caſu Diaboli cap. 4. ait: *appetiit illud ad quod perveniſſet ſi ſtetiſſet*. Perveniſſet autem ad beatitudinem ſupernaturalem. Ergo illam inordinatè appetiit, ſicut & in beatitudine naturali inordinatè ſibi complacuit.

Dices. Angeli poſſidebant quidem ſuam naturalem beatitudinem quoad entitatem, ſed nondum poſſidebant eam quoad modum ultimæ perfectionis ejus: quia nondum eam retulerant ad Deum ut authorem ſupernaturalem eo modo quo debebant: unde de illo ultimæ perfectionis modo, ad quem perveniſſet Diabolus, ſi ſtetiſſet, intelligi poſſunt prædicta teſtimonia.

Sed contra. Verba ſcripturæ, & Patrum ſimpliciter, & ad litteram intelligenda ſunt, quando nullum inde ſequitur inconveniens, ut fatentur omnes. Sed nedum beatitudo naturalis quoad modum ultimi ſui complementi erat futura, & obtinenda, ſed etiam beatitudo ſupernaturalis quoad entitatem ſuam. Ergo cùm prædicta teſtimonia loquantur abſolutè, & ſine ulla reſtrictione, de utraque beatitudine intelligi debent; cùm ex hoc nullum ſequatur inconveniens, ut patebit ex objectionum ſolutione.

Urgetur magis locus ille ſcripturæ: *Similis ero Altiſſimo*: Lucifer enim appetiit id in quo foret Deus per ſimilitudinem, & quod non erat præſens, & poſſeſſum, ſed futurum, & poſſidendum. Sed hoc intelligi nequit de beatitudine naturali etiam quoad modum. Ergo ſupereſt, ut intelligatur de beatitudine ſupernaturali. Prob. mi. Lucifer hoc dixit in ſecundo inſtanti, ſive in inſtanti peccati; cùm enim in primo inſtanti peccare non poſſet, non poterat etiam ita ſuperbè loqui. Sed affectata illa ſimilitudo Dei jam erat præſens, & poſſeſſa à Diabolo in illo ſecundo inſtanti. Quia intantum voluit eſſe Deus per ſimilitudinem, nimis ſibi complacendo in ſua beatitudine naturali, inquantum eam non retulit in Deum, ut authorem ſupernaturalem: cùm igitur eam in ſecundo inſtanti non referret, jam hoc ipſo erat in modo ſibi complacendi ſicut Deus

Urgetur quoque locus Anselmi. Si enim Diabolus stetisset, continuasset relationem suæ beatitudinis naturalis ad Deum ut authorem supernaturalem in secundo instanti, quam inciperat in primo, sicut eam continuaverunt boni Angeli. Ergo si stetisset, non pervenisset ad suam beatitudinem naturalem, sed eam semper habuisset & quoad entitatem, & quoad modum. Superest ergo, ut pervenisset ad beatitudinem supernaturalem.

Prob. 3. Objectum superbiæ angelicæ extendi debet, quantùm fieri potest: proprium est enim superborum, ut nullos præscribant sibi limites in appetitu excellentiæ suæ, sed eam appetant, & tantam obtinere conentur, quantam se obtinere posse confidunt, ut experientiâ constat: unde dicitur Psal. 118. *Superbi iniquè agebant usquequaque*], idest quantùm se extendere poterat eorum facultas. Sed Angelorum superbia se extendere potuit, nedum ad beatitudinem naturalem, sed etiam ad supernaturalem, & in utraque affectare similitudinem cum Deo. Ergo ita fuit.

Sed quia aliunde non potuerunt Angeli primò peccare ex errore, ut sæpè diximus, sed solummodo ex inconsideratione; imò etiam peccare non potuerunt ex aliqua inconsideratione speculativa, sed solummodo practica, ut dicemus in solutione ultimæ objectionis, ideo peccatum eorum sic explicandum est. Angeli mali optimè cognoscebant, imò etiam credendum est, quòd actualiter speculativè considerabant, quòd suam naturalem beatitudinem referre debebant in Deum ut authorem supernaturalem: sed hoc non consideraverunt practicè, quia speculationem illam in praxim non reduxerunt, nec suam beatitudinem ita retulerunt. Similiter speculativè cognoscebant, & considerabant, quòd debebant obtinere suam beatitudinem supernaturalem per auxilia divinæ gratiæ, imò quòd eam aliter habere non poterant; sed hoc non consideraverunt practicè, quia appetierunt illam beatitudinem, & non voluerunt eam habere per auxilia gratiæ, ex quo factum est, ut ipsam habere voluerint per vires naturæ, ut explicabimus magis in solutione objectionis ultimæ.

In hoc Diabolus voluit esse ut Deus: sicut enim Deus est beatus

eſt beatus ex ſemetipſo, itaut nec teneatur beatitudinem ſuam ad alium ulteriorem finem referre, cùm nullum alium finem ultimum habeat præter ſeipſum; nec debeat beatitudinem ſuam ab alterius gratia expectare, cùm ipſam habeat ex natura ſua: Ita Diabolus ita ſe geſſit, quaſi beatus eſſe voluiſſet ex ſemetipſo, non referendo ſuam beatitudinem naturalem ad Deum ut finem ultimum, quaſi ipſe foret ſuus finis ultimus; nec ſuam beatitudinem ſupernaturalem ab ipſius gratia expectando, quaſi eam haberet, uel habere poſſet ex ſua natura.

Explicatur adhuc magis. Dicemus in tract. de actibus humanis, quòd omnis mortaliter peccans, ſive homo, ſive Angelus, avertit ſe à Deo ut fine ultimo, & convertit ſe ad ſuum bonum proprium tanquam ultimum finem: unde ex hoc ipſo quòd Angelus malus non retulit ſuam beatitudinem naturalem, & ſupernaturalem in ipſum Deum, utramque retulit ad ſuum bonum proprium, conſtituendo in ſeipſo id quod eſt proprium ſolius Dei, ſcilicet finem ultimum ſuæ totalis beatitudinis. Et hoc eſt quod D. Auguſtinus ait in authoritate jam relata: *à ſuperiore communi omnium beatifico bono adpropria defluxerunt.* Et D. Thomas 3. contra gentes cap. 110. *In Diabolo peccatum fuit in hoc quòd proprium bonum non retulit ad divinum bonum.*

Obiic. 1. Nemo peccat non faciendo id quod facere non tenetur. Sed Angeli in ſecundo inſtanti non tenebantur ſuam beatitudinem naturalem referre in Deum ut finem ultimum. Ergo non peccaverunt non referendo. Prob. mi. Referre ſe, & omnia ſua in Deum ut finem ultimum eſt præceptum affirmativum, quod non obligat pro ſemper: unde cùm omnes Angeli huic præcepto ſatisfeciſſent in primo inſtanti, referendo ſe, & omnia ſua in Deum ut finem ultimum, non eſt cur obligarentur ad hoc etiam in ſecundo inſtanti.

Reſp. Quòd omnes Angeli in primo inſtanti ſe, & omnia ſua retulerunt in Deum, ut finem ultimum, ſed tantùm cum libertate ſemiplena; itaut fuerit potiùs inſtans Dei quàm Angeli: ſed tenebantur hanc relationem continuare in ſecundo inſtanti, quod poſſumus di-

cere instans Angeli, quia datum est eis ad hoc ut cum plena libertate deliberarent de statu suo. Unde illud secundum instans fuit respectu Angelorum, id quod est tota vita respectu hominum: & ideo sicut secundùm omnes Doctores, tenetur quilibet homo se, & sua omnia referre in Deum ut finem ultimum, saltem semel in vita sua; & quidem juxta D. Thomam ad hoc tenetur statim in ipso primo instanti usus rationis, sub pœna peccati mortalis, ut dicemus in fine tractatus de peccatis: à fortiori ad hoc tenebatur Angelus in illo, secundo instanti, quod respectu ipsius fuit veluti primum instans usus rationis. Instanti, itaut mortaliter peccaverit, ex hoc quòd præceptum illud non impleverit. Sed hoc explicabimus magis in prædicto tract. de peccatis.

Obiic. 2. unus idemque actus non potest habere duplex objectum, quorum unum sit naturale, & aliud supernaturale. Ergo cùm primum Angeli peccatum fuerit unus actus, non potuit versari circa utramque beatitudinem, naturalem, & supernaturalem. Prob. antec. actus specificantur ab objectis, ut docent omnes Philosophi. Ergo unus idemque specie actus nequit habere duo objecta ita specie distincta sicut sunt naturale, & supernaturale.

Resp. ad antec. non potest unus actus habere duplex objectum, quorum unum sit naturale, & aliud supernaturale, dist. si sit objectum formale, conc. si sit objectum materiale tantùm, ne. rationes autem illæ beatitudinis naturalis, & beatitudinis supernaturalis non erant nisi rationes materiales in obiectô superbiæ angelicæ, ratio autem formalis propter quam eas Angeli inordinatè appetierunt, fuit propria excellentia: utramque enim beatitudinem appetierunt Angeli, non quia naturalis erat, uel supernaturalis, sed quia ad propriam eorum excellentiam pertinebat. Sicut ergo erat una tantùm ratio formalis in tali objecto, ita non erat nisi unus actus peccaminosus, quia juxta Philosophos, actus specificantur ab objectis non materialiter sumptis, sed formaliter.

Obiici potest 3. quòd SS. Patres dicunt, Deum pepercisse homini, non autem Angelo, quia peccavit Angelus ex malitia, homo verò ex infirmitate. Sed hæc

difficultas, quæ revera gravior est, quàm primâ fronte appareat, resolvetur quando agemus de statu innocentiæ.

§. VI.

Obiectionis difficillima augetur novo modo difficultas, & novo etiam modo resolvitur.

Obiic. 4. Angelus primò peccavit ex inconsideratione, ut sæpè diximus. Sed hoc sustineri non potest. Ergo. Prob. mi. Non potuit peccare ex errore, ut docent D. Thomas, & Thomistæ. Ergo nec ex inconsideratione. Prob. consequentia. Ideo non potuit peccare ex errore, quia error est defectus, & miseria, à qua Angelus erat exemptus ante primum peccatum. Sed etiam inconsideratio est defectus, & miseria, à qua similiter eximi debuit ante peccatum. Ergo si non potuit peccare ex errore; ita nec ex inconsideratione.

Nec responderi potest, quòd inconsideratio est quidem defectus, sed non ille qui dicitur miseria, sed ille qui subsequitur ex conditione creaturæ, quæ sicut omnia cognoscere nequit, ita nec omnia considerare. Etenim quamvis inconsideratio sumpta pro purâ negatione considerationis eorum, quæ aliquis non potest, uel non tenetur considerare, non sit nisi purus defectus ex conditione creaturæ proveniens: attamen sumpta pro privatione considerationis eorum, quæ aliquis potest, & tenetur considerare, est proculdubio defectus, qui miseria dicitur, cùm sit culpabilis. Sicut ignorantia, latè sumpta, quæ est pura nescientia, sive carentia scientiæ eorum, quæ aliquis non potest, uel non tenetur scire, non est nisi purus creaturæ defectus; sed ignorantia strictè sumpta, pro carentia scientiæ eorum, quæ aliquis potest, & tenetur scire, itaut aliter peccet, nemo negare potest, quin sit defectus, qui est miseria, & quidem magna: unde Angelus innocens ab omni tali miseria exemptus esse debuit.

Meliùs ergo respondetur, duplicem esse inconsiderationem, scilicet speculativam, & practicam: non fuit inconsideratio speculativa in Angelis malis, nam benè cognoscebant quòd utramque suam beatitudinem,

naturalem, & supernaturalem referre debebant ad Deum ut ultimum finem, & quòd non referendo peccabant; imò actualem ad hoc reflexionem faciebant: quia ut explicabimus accuratissimè in tract. de actibus humanis, tanquam rem maximi momenti, nemo peccare potest, nisi actualem reflexionem habeat, quòd peccat. Fuit ergo inconsideratio solummodo practica, quatenus ut explicabitur in eodem tract. sicut intellectus movet voluntatem quoad specificationem, repraesentando illi objectum in quod ferri potest, ita voluntas movet intellectum quoad exercitium, applicando illum ad agendum: unde postquam intellectus speculativè proposuit voluntati id quod ab ea eligi potest, ipsa ex libertate sua eligit quod vult, & statim applicat eundem intellectum, ad hoc ut dictet conveniens sibi esse, ut ita in praxi eligat.

Igitur intellectus angelicus speculativè proposuit voluntati, quòd utramque beatitudinem appetere debebat; & appetierunt utramque beatitudinem, & utramque retulerunt ad Deum, suumque intellectum applicuerunt ad hoc ut dictaret, hoc sibi esse conveniens tam in praxi, quàm in speculatione: referendo ad Deum boni Angeli utrumque elegerunt, mali verò Angeli elegerunt quidē appetitum utriusque beatitudinis, sed non elegerunt relationem in Deum; sed potiùs econtra vetulerunt utramque beatitudinem ad suum bonum proprium: & suum applicuerunt intellectum ad hoc ut dictaret, quòd sibi conveniens erat ita in praxi agere. Judicium illud speculatiuum simpliciter praecessit primum peccatum Angeli; sed in eo nullus fuit defectus, uel miseria, dictabat enim id quod est verissimum: Istud autem judicium pract cum est quidem defectus, & miseria, dictabat enim id quod est falsum, uel potiùs non considerabat id quod est verum, & sic erat judicium inconsideratum; sed simpliciter loquendo subsecutum est primam volitionem peccaminosam Angeli, & solummodo secundùm quid eam praecessit: nam in genere causae efficientis, sive applicantis ad agendum proindeque simpliciter, voluntas mala praecessit illud judicium practicum; & in genere causae formalis, sive repraesentantis objectum, proindeque secundùm quid, judicium illud practicum malam voluntatem praecessit:

quæ mutua præcedentia in diverso genere causæ satis familiaris est Philosophis, & Theologis: sic Philosophi dicunt, quòd materia, & forma sunt sibi invicem causæ in diverso genere, atque ita sese mutuò præcedunt, & subsequuntur sub diversa consideratione. Sic etiam plures Theologi dicunt in tract. de justificatione, quòd gratia, & contritio se habent ut prius, & posterius in diverso genere causæ, ut ibidem explicabimus.

Sed ex hoc non evacuatur adhuc difficultas, imò potius augetur 1. Quia poterunt adversarij similiter distinguere duplicem errorem, alterum speculativum, & alterum practicum: & dicere, quòd quando Diabolus voluit esse ut Deus per omnimodam æquiparantiam non fuit error speculativus, quia cognoscebat optimè hoc esse impossibile; sed quòd fuit error practicus, qui voluntatem malam simpliciter subsecutus est, & secundùm quid tantùm præcessit, eo prorsus modo quo nos dicimus de incõsideratione practica. Et sic salvabitur ab eis sicut à nobis, quòd ante primum peccatum nullus fuit error, uel defectus, aut miseria in intellectu Angeli, sed simpliciter loquendo fuit post peccatum; & tamen secundùm quid peccatum illud ex tali errore processit, sicut nos dicimus, quòd processit ex inconsideratione.

2. D. Thomas in authoritatibus supra relatis §. 4. docet formaliter, & expresè, quòd primum Angeli peccatum in hoc consistebat, quòd volebat suam beatitudinem obtinere viribus naturæ suæ, & non viribus divinæ gratiæ. Hoc autem quovis modo explicetur, involuit errorem, ut ibidem diximus; necesse enim fuit, quòd judicaret Angelus esse possibile, sibique conveniens, ut beatitudinem suam supernaturalem solis naturæ suæ viribus obtineret, quod esse errorem, per se patet. Primum ergo peccatum Angelorum non ex sola inconsideratione processit, sicut toties inculcant Thomistæ cum suo angelico Præceptore, sed processit etiam ex errore.

Ut hujusmodi instantiæ plenè solvantur, notandum est, quòd illud axioma, nihil volitum quin præcognitum, non convertitur; non enim dici potest, quidquid

est præcognitum, est consequenter volitum: Quia quamvis voluntas tanquam potentia cœca exigat in omnibus ductum intellectus, ita ut nihil velle possit, nisi priùs intellectus judicaverit hoc esse illi conveniens; attamen est etiam potentia libera, & ratione libertatis suæ potest ex his, quæ intellectus proponit, eligere unum relinquendo aliud, & applicare intellectum ad judicandum conformiter ad suam electionem.

Sic ergo solvitur prima instantia. Nam ad hoc ut Diabolus potuisset velle esse ut Deus per omnimodam æquiparantiam, necesse fuisset, quòd priùs intellectus hoc proposuisset nedum ut possibile, sed etiam ut conveniens, & sic error ille primum peccatum præcessisset: sed ad hoc ut voluntas Angeli elegerit utramque beatitudinem suam non referendo ad Deum, sufficiens fuit, quòd intellectus ei priùs proposuerit hæc duo, & quòd utraque beatitudo erat appetenda, & quòd utraque erat in Deum referenda, & tunc voluntas Angeli mali ex libertate sua elegit unum, nempe appetitum utriusque beatitudinis, & non elegit alterum, nempe relationem in Deum; & similiter applicuit intellectum ad hoc ut praticè judicaret appetitum beatitudinis, & non judicaret practicè ipsius relationem in Deum, quod fuit inconsideratio practica, quæ non præcessit simpliciter, sed potiùs subsecuta est primum peccatum.

Solvitur aliunde secunda instantia. Verum est enim, quòd velle obtinere beatitudinem supernaturalem viribus naturæ, fuit error practicus in Angelis malis, sed subsecutus est ex inconsideratione practica, quâ noluerunt eam obtinere viribus gratiæ. Nam ut explicatur in tract. de actibus humanis, quando aliquis vult efficaciter finem, & non suppetunt nisi duo media, quibus obtineri possit, si unum ex illis recusat, necesse est ut assumat alterum, ut finem illum obtinere valeat: unde cùm Angeli mali suam beatitudinem supernaturalem efficaciter appeterent, & non occurrerent eis nisi duo media, quibus eam obtinere possent, uel scilicet vires gratiæ, uel vires naturæ; ex hoc quòd noluerint eam obtinere viribus gratiæ, necesse fuit, quòd eam obtinere vellent viribus naturæ: & sic ex inconsideratione processit error; certum est autem, quòd post inconsi-

derationem practicam permisit Deus multiplicem errorem practicum in Dæmonibus.

Sed superest scrupulus. Quomodo enim potuit error ille practicus pertinere ad primum peccatum Angeli, si subsecutus est inconsiderationem practicam, ex qua tale peccatum processit.

Resp. quòd licet error ille practicus non fuerit in eodem instanti à quo cum ipsa inconsideratione practica, benè tamen in eodem instanti in quo; idest inconsideratio fuit id à quo processit error, & sic est prior prioritate instantis à quo; sed tamen in eodem instanti, in quo fuit inconsideratio prædicta, fuit etiam prædictus error; & sic pertinebat ad primum peccatum.

Adhuc dices. In hoc sensu invidia dici posset primum peccatum Angelorum non minùs quàm superbia, quandoquidem in eodem instanti in quo commiserunt unum commiserunt etiam aliud.

Resp. neg. consequ. quia invidia non fuit essentialiter in eodem instanti in quo cum superbia, sed tantùm accidentaliter; etenim per accidens est, quòd ille qui committit peccatum superbiæ, committat in eodem instanti peccatum invidiæ, & posset si vellet illud non committere nisi in instanti sequenti: sed ex hoc quòd Angeli nollent gloriam viribus gratiæ, perse, ac veluti essentialiter sequebatur, quòd vellent eam viribus naturæ, ut jam explicuimus; Unde hoc totum pertinebat ad primum peccatum superbiæ, invidia verò fuit peccatum à superbia distinctum, & subsecuta est tanquam secundum peccatum. De prioritate illa, & posterioritate instantis à quo, & in quo, videri possunt ea, quæ diximus in tract. de Trinitate, agendo de objecto, ex cujus cognitione, & amore procedunt filius, & Spiritus Sanctus.

Quæres, quomodo Angeli mali voluerunt suam supernaturalem beatitudinem obtinere viribus naturæ suæ. Et utrum in hoc hæretici fuerint.

Resp. hoc posse variis modis explicari; sed iste sufficiat. Existimaverunt Angeli mali suam naturam ita esse nobilem, & excellentem, ut judicaverint, supernaturalem beatitudinem, sive gloriam, non esse ipsis conferendam per auxilia divinæ gratiæ, quasi foret

beneficium purè gratuitum, & omnino indebitum; sed conferendam esse titulo justitiæ, tanquam ultimum suæ totalis perfectionis complementum; sive voluerint quòd ita ipsis conferretur sine ullis suis meritis, sive quòd merita illa se habere judicauerint per solas naturales perfectiones suas: proprium est enim superborum, ut omnia credant sibi debita, ut ita loquar, quamvis multoties eorum vires longè superexcedant. In hoc tamen mali Angeli non fuerunt hæretici, quia optimè speculativè noverant, & per fidem credebant, beatitudinem supernaturalem in visione Dei consistentem, sive gloriam, nulli intellectuali creaturæ esse debitam, sed omnino gratis concedendam: & practicè tantùm judicabant, eam sibi debitam, ut explicuimus.

§. VII.

Lucifer fuit omnium Angelorum supremus. Aliqui Angeli ex omnibus ordinibus ceciderunt. Reflexio notatu dignissima super inscrutabilia Dei judicia.

D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 7. ait: D. Damascenum asserere, quòd Angeli qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus ordinibus: & solitâ suâ modestiâ, & erga sanctos Patres reverentiâ dicit, huic opinioni non esse præjudicandum, per hoc quòd teneatur opposita, quæ communis est inter Patres, & Doctores Ecclesiæ, tam Græcæ, quàm Latinæ, qui asserunt, quòd ex omnibus ordinibus tam superioribus quàm inferioribus aliqui ceciderunt; & quòd ipse Lucifer erat omnium supremus.

Concl. Lucifer fuit supremus omnium Angelorum, ex quorum omnibus ordinibus aliqui ceciderunt.

Prima pars concl. probatur 1. ex scriptura, & D. Gregorio, qui in hac veritate comprobanda præ cæteris Doctoribus excelluit. 1. Retulimus ex ipso exponendo nostrum primum principium, quòd Lucifer dictus est signaculum similitudinis Dei, quia in eo præ cæteris creaturis expressa fuit divina similitudo. 2. Probando, quòd ipse Lucifer cum aliis Angelis in gratia Dei

conditus fuit, diximus ex eodem D. Gregorio, quòd dictus est Cherub extentus, & protegens, quia omnes alios Angelos ita suâ gloriâ transcendebat, ut velut eorum omnium gloriam videretur obscurare. 3. Ecce alia ejusdem sancti Patris scripturam sacram exponentis testimonia.

Igitur lib. 32. Moralium cap. 18. exponens illud, quod de Lucifero sub typo Behemot dicitur Job. 40. *Ipse est principium viarum Dei*; sic habet: *Principium viarum Dei Behemot dicitur: quia nimirum cùm cuncta creans ageret, hunc primum condidit,* (non prioritate temporis, sed prioritate dignitatis) *quem reliquis Angelis eminentiorem fecit. Huius primatus eminentiam conspicit Propheta, cùm dicit* (Ezech. 31. ca.) Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei: Abietes non adæquaverunt summitatem ejus: Platani non fuerunt æquæ frondibus illius, omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi, & pulchritudini ejus, quoniam speciosum fecit eum in multis condensisque frondibus. *Qui namque accipi in cedris, abietibus, & platanis possunt, nisi illa virtutum cælestium procera celsitudinis agmina, in æternæ lætitiæ viriditate plantata? Quæ quamvis excelsa sint condita, huic tamen nec prælata sunt, nec æquata. Qui speciosus factus in multis, condensisque frondibus esse dicitur, quia prælatum cæteris legionibus tanta illum species pulchriorem reddidit, quanta & supposita Angelorum multitudo decoravit. Ista arbor in paradiso Dei tot quasi condensas frondes habuit, quot sub se positas supernorum spirituum legiones attendit.*

Idem D. Gregorius ibidem paulò post subdit: *Hinc est, quòd primatus eius potentiam adhuc insinuans idem Propheta subiungit*: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, Sardius, & Topazius, & Jaspis, Chrysolitus, Onix & Berillus, Sapphyrus, Carbunculus & Smaragdus: *Novem dixit genera lapidum, quia nimirum novem sunt ordines Angelorum &c. Quibus tamen Behemot iste opertus fuisse describitur: quia eos quasi vestem ad ornamentum suum habuit, quorum dum claritatem transcenderet, ex*

eorum comparatione clarior fuit.

Prob. 2. Ex D. Thoma art. 7. jam citato. In peccato duo considerare possumus, scilicet pronitatem ad peccandum, & motivum. Si consideremus pronitatem, minùs videtur, quòd superiores Angeli peccaverint, quàm inferiores: quia superiores utpote perfectiores, & magis similes Deo, minorem habebant inclinationem ad peccandum, minùsque deficere poterant: & hoc erat fundamentum D. Damasceni. Si verò consideremus motivum peccati, majus invenitur in superioribus, quàm in inferioribus: peccatum enim Angelorum fuit superbia, cujus motivum est excellentia: quæ fuit major in superioribus Angelis, & ideo sententia D. Gregorij est probabilior: *quia*, inquit angelicus Doctor, *peccatum Angeli non processit ex pronitate, sed ex solo libero arbitrio: unde magis videtur consideranda esse ratio, quæ sumitur à motivo ad peccandum.*

Probatur secunda pars concl. ex eodem sancto Doctore 1. p. qu. 63. a. 9 ad 3. ubi ait: *Probabile est, quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinē homines assumuntur in supplemētum ruinæ angelicæ: In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest: In Sacra scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim, & Thronorum, Dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum, & Principatuum: quia hæc nomina sumuntur à scientia, & potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.* Et hæc etiam fuit ratio, propter quam Lucifer, quamvis fuisset Seraphinorum supremus, non vocatur tamen in scriptura nisi Cherubim, ut notavit idem D. Thomas in eadem qu. 63. a. 7. ad 1.

Obiicitur ex eodem angelico Præceptore in eodem artic. 7. argum. 2. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam; si igitur Angelus, qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur,

quòd ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura, quod est inconveniens.

Respondet idem S. Doctor ibidem ad 2. *Dicendum, quòd divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui saluantur: utrorumque enim eventum Deus præcognoscit; & ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate saluat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa verò creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacunque creatura sublimi: sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.*

Cæterum obstupesce, amice lector, ad inscrutabilia Dei judicia. Lucifer cecidit. Ille in quo quidquid est perfectius in ordine naturæ positum fuit pro excellentiæ suæ basi, & fundamento: Quidquid est melius, & nobilius in ordine gratiæ concessum fuerat pro ornamento: & quidquid est in ordine gloriæ splendidius, & sublimius, destinabatur pro complemento. Simillimus erat Deo, quantùm patitur creaturæ conditio: omnium aliorum Angelorum ita supremus, ut sicut sol alia astra, sic ipse illos obscurare videretur. Poterat Deus tam facilè ipsi concidere auxilium efficax ad perseverandum, quàm solummodo sufficiens: prævidebat, quòd si perseverasset, ipsius ministerio innumeri saluarentur Angeli, & homines, qui simul cum illo Deum benedicerent in æternum: si verò peccaret, ipsius malitiâ innumeri perirent, sicut revera pereunt, qui cum ipso contra divinam majestatem in æternum blasphemabunt. Et tamen permisit Deus, quòd peccaret, quamvis nulli errori, vel ignorantiæ foret obnoxius; nec ab ullo alio tentaretur & sollicitaretur ad malum; nec ullam â semetipso haberet pronitatem ad peccandum; sed ex solo libero peccaverit arbitrio. Quid ergo nos faciemus, qui inter creaturas intellectuales sumus infimi, innumeris erroribus, passionibus, tentationibus, alijsque mentis, & corporis miseriis obnoxij, nisi ut si quid boni agimus, hoc totum soli divinæ gratiæ attribuamus: & in cordibus nostris imprimamus illud sive consilium, sive præceptum D. Petri 1. ca. 5. *Om-*

nes invicem humilitatem insinuate: quia Dominus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam: humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis. Quem locum exponens D. Thomas ait: *non tantùm interiùs in corde habete, sed etiam exteriùs in factis, & verbis, & signis ostendite*, scilicet humilitatem, *ut sitis parati unus alteri subvenire: quod notatur per verbum,* insinuate, *quod enim in sinu est, promptum, & paratum est &c.* Quia Deus superbis resistit, *spiritualiter eos ampliùs cæteris peccatoribus puniendo, ut patet in Lucifero,* humilibus autem dat gratiam, *specialiter propter maiorem sui exinanitionem gratiâ replendo, ut patet in Beata Virgine.* Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, *idest sub Deo, qui manum idest virtutem habet potentem, unde vel nos humiliabimus nos ei, vel ipsa opprimet nos, quia ipsam eius manum effugere impossibile est, ut habetur sap.* 10. ut vos exaltet: *quia qui se humiliat exaltabitur, luca* 18. in die visitationis, *idest in die Iudicii.*

§. VIII.

Difficultas circa S. Michaëlem, & varia Angelorum ministeria, novo modo resoluitur juxta communem Theologorum Doctrinam. Singulare humilitatis exemplum in Angelis.

1. S. Michaëlem esse ordinis Seraphinorum, & fuisse secundum omnium Angelorum immediatè post Luciferum, ac modò esse omnium bonorum Angelorum supremum, tenent noster Ambrosius Catharinus in ca. 1. epist. ad hebræ. Viegas in Apocalysim cap. 12. comm. 1. sect. 18. & quidam alij: Qui præcipuè fundantur in titulis, & prærogativis, quibus Michaëlem à Deo donatum docet Ecclesia, cùm eum appellat Præpositum paradisi, Primatem cœlestis exercitus, Principem militiæ cœlestis, Præpositum animabus suscipiendis; & præcipuè in hoc quòd fuit Dux omnium bonorum Angelorum ad præliandum contra Luciferum, & omnes Angelos malos: hæc enim munera utpote omnium illu-

ſtriſſima non debuerunt committi niſi Angelo omnium ſupremo.

2. Communis tamen ſententia eſt, quòd Michaël non eſt niſi Archangelus, & ita docet D. Thomas 1. p. qu. 113. artic. 2. fundamentum præcipuum eſt; quòd nedum Eccleſia in officio eum vocat Archangelum, ſed etiam Apoſtolus Judas in ſua Epiſtola. Nec refert, quòd Dan. 10. dicitur unus de Principibus, quia ut notat D. Thomas loco cit. Archangeli dicuntur Principes Angelorum. Certè ſi Michaël foret Seraphim, deberet ſaltem quandoque in Scriptura ſacra talis nominari, ut ex dignitate perſonæ dignoſceretur excellentia officiorum, quæ ipſi commiſſa ſunt: cùm igitur nunquam ita vocetur, ſignum eſt manifeſtum, quòd non eſt unus ex illis.

3. Ut autem nedum propoſita difficultas, ſed etiam quædam aliæ, quæ circa Angelorum officia occurrere poſſunt, faciliùs reſoluantur, conſiderandum eſt, quòd ſicut omnes Doctores diſtinguunt in hominibus gratiam ſanctificantem, & gratias gratis datas, & dicunt, quòd ſæpè contingit, ut ille qui minùs habet de gratia ſanctificante quàm alius, plus tamen habeat de gratiis gratis datis; imò quandoque ille qui non eſt in gratia, ſed in ſtatu peccati mortalis, nihilominus pollet hujuſmodi gratiis gratis datis, ſicut communiter creditur, quòd Judas traditor fecit miracula; & ideo vocantur gratis datæ, quia ex puro Dei beneplacito conferuntur non attentâ propriâ diſpoſitione ſubjecti: Similiter ſicut omnes diſtinguunt gloriam eſſentialem, & accidentalem, & docent plures ex illis, qui minùs habent de gloria eſſentiali, plus tamen habere de gloria accidentali, ſicut plures Martyres minori fruuntur viſione beatifica quàm plures Confeſſores, & tamen iſti non decorantur laureâ martyrii ſicut illi: Ita in Angelis diſtingui debet gratia ſanctificans à donis purè gratuitis, & ſimiliter gloria eſſentialis ab accidentali: & dicendum eſt quòd licèt gratia ſanctificans, & conſequenter gloria eſſentialis conceſſæ fuerint Angelis juxta proportionem naturalis perfectionis; Attamen ex puro Dei beneplacito, non attentâ diſpoſitione ſubjecti, ſæpiùs digniora officia commiſſa ſunt Angelis inferiori-

bus potiùs quàm superioribus ; & consequenter illi inferiores Angeli fruuntur majori gloriâ accidentali, quàm superiores : unde quamvis secundùm omnes, Gabriel non sit supremus Angelorum, sed tantùm Archangelus, supremum tamen officium illi commissum est, scilicet annunciandi summum omnium mysteriorum, nempe Incarnationem : & sic fuit omnium supremus non simpliciter, sed secundùm quid, sive in hoc officio, ex quo gloriam accidentalem habet, quâ omnes alij carent. Similiter S. Michaël non est supremus nec in natura, nec in gratia sanctificante, nec in gloria essentiali, sed tamen est supremus in officiis sibi commissis, quia talia nulli alteri commissa sunt. Præsertim supremus fuit non simpliciter, sed secundùm quid, in ratione Ducis omnium bonorum Angelorum, qui contra Luciferum, & omnes Angelos malos militaverunt.

4. Cur autem Deus Michaëlem, quamvis non esset nisi Archangelus, elegit in Ducem omnium bonorum Angelorum, itaut omnes superiorum ordinum Angeli se illi submiserint tanquam milites suo Duci, non aliam adinvenire potui rationem, nisi ut Angeli boni hoc singulari humilitatis exemplo confunderent superbiam malorum Angelorum, qui nequidem ipsi Deo se submittere volebant. Nos quoque ex tanto proficeremus exemplo, ut dum aliqui juxta divinam providentiam in dignitate constituti fiunt nobis superiores, ipsis libenter debitum honorem, & obsequium exhibeamus, quantumvis aliunde in pluribus aliis forent nobis inferiores.

§. IX.

De certamine Angelorum : & quomodo in unico instanti indivisibili terminari potuit.

1. Dicitur Apocal. 12. *Factum est prælium magnum in cælo : Michaël, & Angeli eius præliabantur cum dracone, & draco pugnabat, & angeli eius : & non valuerunt, neque locus inventus est eorum ampliùs in cælo.* Non est dubium, quin Michaël omnes bonos Angelos exhortatione suâ excitaverit ad defensionem causæ Dei, repræsentando eis Majestatem

divinam, cui nihil æquiparari potest; unde Michaël interpretatur, *Quis ut Deus?* Et quia Deus non assumit ad aliquod officium, nisi conferendo auxilia ad illud ritè implendum necessaria, certum est, quòd peculiare auxilium Michaëli contulit, ut ritè suum Ducis officium impleret, & capax esset nedum inferiores Angelos, sed etiam superiores tanquam suos milites exhortari.

2. Docet etiam D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 8. quòd *peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quòd omnes Dæmones illi supremo subduntur, ut manifestè apparet, per illud quod dicit Dominus Matth.* 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus: *Habet enim hoc ordo divinæ iustitiæ, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in pœna, secundùm illud* 2. *Pet.* 2. A quo quis superatus est, huic seruus addictus est.

3. Pugna bonorum, & malorum Angelorum tota spiritualis fuit: quamvis quia res omnes spirituales concipimus ad modum rerum corporearum, describi soleat sicut pugna corporalis, quæ fit inter homines. Consistebat enim in sola directione conceptuum, quæ ut dicemus in qu. sequ. est Angelorum locutio: In suis enim conceptibus boni, malique Angeli sibi invicem adversabantur: & boni quidem stantes pro Deo ab ipso in cælo conservati sunt, & coronati tanquam victores; mali verò se contra ipsum erigentes è cælo expulsi fuerunt, & puniuntur tanquam rebelles. Cur autem loco citato Apocal. dicuntur dejecti in terram potiùs quàm in infernum, dicemus agendo de homine in statu innocentiæ.

4. Difficultas est circa tentationem Luciferi, qua Angelos sibi adhærentes ad bellum excitavit: nedum enim eos excitavit ad complacentiam in vtraque sua beatitudine sine relatione ad Deum, in qua complacentia consistebat angelica superbia; sed etiam eis persuasit, ut ipsum agnoscerent tanquam suum Ducem, & Principem. Quomodo enim fieri potuit, ut alij Ange-

li, qui nolebant se submittere ipsi Deo, vellent se sponte suâ submittere Lucifero. Difficultatem resoluit D. Thomas artic. 8. jam citato ad 2. his verbis. *Dicendum, quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori, quâm inferiori: sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quàm superiori. Sic igitur non fuit contra superbiã Dæmonum, quòd subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes, ad hoc eum principem, & ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo Angelo naturæ ordine etiam tunc subiecti erant.*

5. Altera difficultas est, quomodo prædicta omnia potuerint fieri in unico instanti indivisibili, quale fuit secundum instans omnium Angelorum, in quo inchoata simul & terminata fuit eorum pugna. Quæ difficultas resolvitur ex Angelico Doctore art. cit. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quòd licèt simul Dæmones peccaverunt; tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, uel exhortandum, uel etiam consentiendum temporis mora, sicut homo qui deliberatione indiget ad eligendum, & ad consentiendum, & locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quòd etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; & in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maximè in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.*

Sed ne ullus supersit scrupulus in mentibus tyronum, considerent quòd ita quotidie fit in corporalibus, nam à fortiori ita fieri potuit in spiritualibus, quæ sicut in omnibus aliis, ita in activitate corporalia longè superexcedunt. Igitur quotidie videmus quòd sol in unico in-

divisibili instanti lucem suam diffundit ab oriente in occidentem, & in omnes nostri hemispherij partes: cujus ratio est, quia lux non habet contrarium, unde nihil est quod diffusioni ejus se opponat, uel eam retardet, atque ita fit in instanti, ut magis explicant Philosophi. Sic igitur Michaël quasi sol spiritualis suos luminosos conceptus in unico indivisibili instanti direxit, ac veluti diffudit in omnes Angelos bonos ad eorum consolationem, & contra omnes Angelos malos ad eorum confusionem. Econtra Lucifer non ampliùs lucem ferens, sed tenebras effundens, suos tenebrosos conceptus in instanti effudit in omnes Angelos malos ad eorum seductionem, & etiam contra bonos, intendens sed inutiliter eorum subversionem. Nec refert, quòd illi conceptus erant contrarij, & in hoc consistebat Angelorum conflictus, quamvis enim contrarij forent moraliter, non tamen physicè, sive contrarij erant inquantum boni, & mali, sed non inquantum spirituales: ut enim docent etiam Philosophi, res spiritualis formaliter, & reduplicativè ut talis, nihil habet contrarium: unde nihil erat, quod instantaneam hujusmodi conceptuum productionem, & directionem, ac veluti deffusionem impediret.

6. Inferes ex Dictis, Luciferum meritò appellari malorum Angelorum, omniumque reproborum caput; cùm sicut dignitate, ita etiam improbitate, & peccandi authoritate, ac exemplo cæteris præstet. Unde D. Gregorius lib. 4. mor. cap. 14. ait. *Sicut idem Redemptor noster una persona est cum congregatione bonorum; ipse namque caput est corporis, & nos huius capitis corpus: ita antiquus hostis una persona est cum cuncta collectione reproborum; quia ipse eis ad iniquitatem quasi caput praeminet; illi autem dum ad persuasa deserviunt, velut subiunctum capiti corpus inhærent.*

§. X.

Vtrum ex Angelis plures steterint, quàm ceciderint. Et quomodo per homines implebuntur ruinæ Angelorum.

Plura hîc habentur notatu dignißima pro eruditione, & pietate.

Certum est Luciferum non cecidisse solum, sed multos alios Angelos secum in perditionem traxisse: Unde D. Gregorius Nazianzenus carm. 6. ait.

Lucifer *haud solus cecidit, verùm agmine septus ingenti, sceleris cui dux fuit, atque Magister.*

Tota difficultas est, utrum plures steterint, quàm ceciderint. Certum etiam est, quòd homines implebunt ruinas Angelorum, qui ceciderunt, sola difficultas est de modo quo id fiet.

Concl. plures incomparabiliter Angeli steterunt, quàm ceciderunt: eorum autem, qui ceciderunt, ruinas implebunt homines, si non quoad numerum, saltem quoad dignitatem, ita communiter Doctores.

Prima pars conclusionis Prob. 1. argumento D. Thomæ 1. p. qu. 63. a. 9. Dicitur 4. Regum 6. *plures nobiscum sunt quàm cum illis*, quod exponitur de bonis Angelis qui sunt nobiscum in auxilium, & de malis qui nobis adversantur. 2. Probatur ex Apoc. 12. ubi dicitur de dracone: *cauda eius trahebat tertiam partem stellarum cœli*: ubi Lucifer dicitur draco, quia suo mortifero veneno omnes sibi adhærentes, spiritualiter interfecit: caudâ autem suâ stellas cæli traxit, quia sicut animalia caudâ blandiri solent, ut se hominibus insinuent, ita ille suis fraudulentis, & adulatoriis persuasionibus sese insinuavit mentibus eorum Angelorum, qui sicut omnes alij fulgebant in cœlo quasi stellæ, eosque secum in ruinam præcipitauit: & licèt dum dicitur, quòd tertiam partem traxit, ponatur numerus certus pro incerto, semper tamen manet juxta communem expositionem, quòd evidenter insinuatur longè minorem esse numerum eorum qui ceciderunt, quàm eorum qui steterunt.

Prob. 2. Ratione ejusdem Doctoris angelici loco ci-

tato, *Quia peccatum est contra naturalem inclinationem: ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt: natura enim consequitur suum effectum, uel semper, uel ut in pluribus.* Si ita res habet in ordine naturæ: à fortiori etiam in ordine gratiæ: sicut enim gratia est longè perfectior quàm natura, ita est etiam minùs defectuosa. Igitur natura, & gratia exigebant, ut multò plures essent Angeli qui perseverarent, suumque finem ultimum sive gloriam obtinerent, quàm illi qui caderent, & à gloria deficerent.

Prob. 3. Misericordia Dei magis relucere debet in creaturis, quàm ipsius justitia, juxta illud Psal. 144. *Misericordia eius super omnia opera eius.* Misericordia autem relucet præsertim in numero prædestinatorum, sicut justitia in numero reproborum: oportet igitur quòd numerus prædestinatorum sit major numero reproborum: si autem plures ex Angelis non essent prædestinati, quàm reprobi, numerus prædestinatorum non esset major; quia certum est quòd econtra ex hominibus multò plures sunt reprobi quàm prædestinati. Igitur multò plures ex angelis prædestinati esse debent, quàm reprobi: ut cùm aliunde multitudo omnium Angelorum sit incomparabiliter major multitudine omnium hominum, ut fusè ostendimus initio hujus tract. Sumendo simul omnes prædestinatos & reprobos tam homines quàm Angelos, inveniamus plures incomparabiliter prædestinatos quàm reprobos. Quæ ratio cùm sit maximæ consolationis, ponderatur valde in tract. de prædestinatione.

Prob. 4. Ex duabus parabolis Lucæ 15. juxta communem expositionem: Notandum est enim, quòd sicut docet D. Thomas, & cum eo cummuniter interpretes, Scriptura sacra plures habet sensus etiam litterales: unde quamvis istæ parabolæ in alio sensu exponi possint, sufficit nobis quòd ille quem sequimur, sit communis. Una parabola est Pastoris, qui habet centum oves, & relictis nonaginta novem in deserto, vadit ad quærendam unam quæ perierat. Quam parabolam exponens D. Gregorius hom. 34. in Evangelia ait: *Quia centenarius perfectus est numerus, ipse cen-*

tum oves habuit, cùm Angelorum substantiam, & hominum creavit. Sed una ovis tunc periit, quando peccando homo pascua vitæ dereliquit &c. In deserto autem nonaginta novem oves remanserant, quando in terra Dominus unam quærebat; quia rationalis creaturæ numerus, Angelorum videlicet & hominum, qui ad videndum Deum conditus fuerat, pereunte homine erat imminutus: & ut perfectè summa ovium redintegraretur in cælo, homo perditus quærebatur in terra.

Altera parabola est mulieris decem drachmas habentis, quarum cùm unam perdidisset, diligenter eam quæsivit, donec invenit. De qua parabola idem D. Gregorius ibidem ait: *Decem drachmas habuit mulier: quia novem sunt ordines Angelorum: sed ut compleretur electorum numerus, homo decimus est creatus, quia conditore suo nec post culpam periit: quia hunc æterna sapientia per carnem miraculis coruscans ex lumine testæ reparavit.*

Ex his parabolis habemus, quàm sit admirabilis multitudo Angelorum, qui perseveraverunt, cùm homines qui salvandi sunt, non comparentur ad ipsos, nisi quasi unus ad decem, imò etiam ad centum. Cur autem fiat illa duplex comparatio, unius scilicet ad decem, & unius ad centum, ratio sumi potest ex dictis in 1. qu. hujus tract. de admirabili multitudine Angelorum, quòd una comparatio fit hominum respectivè ad suos Angelos custodes: diximus enim ibi quòd sumendo omnes homines qui fuerunt, sunt, & erunt, cuilibet eorum assignari possent plusquam decem Angeli custodes: Altera verò comparatio fit hominum respectivè ad omnes prorsus Angelos, qui ita numerum hominum superexcedunt, ut pro quolibet ex hominibus dentur plusquàm decies centum milliones Seraphinorum.

Secunda pars concl. prob. 1. ex illo psal. 109. *Judicabit in nationibus, implebit ruinas:* ubi Lyranus ait: *Judicabit:* In judicio finali: *Implebit ruinas:* scilicet Angelorum homines electos assumendo ad eorum ordines: & hæc est communis expositio. 2. Ex illo Apostoli ad Ephes. 1. *Instaurare omnia in Christo,*

quæ in cælis, & quæ in terra sunt, in ipso. Quem locum exponens D. Augustinus in Enchyridio cap. 62. ait: *In ipso instaurantur quæ in cælis sunt, cùm id quod inde ex Angelis lapsum est, ex hominibus redditur: Instaurantur autem quæ in terra sunt, cùm ipsi homines qui prædestinati sunt, ad æternam vitam è corruptionis vetustate renovantur.*

Prob. 2. Quia ut fusè suo loco ostendemus eo quòd est Doctrina maximæ pietatis, nulla est gratia collata creaturis intellectualibus, quæ remaneat vacua; sed si in aliquo subiecto deficit, alteri datur similis gratia, quæ in ipso proficit: non debuit ergo divina providentia permittere, quòd ulla ex gratiis, quæ fuere collatæ Angelis, remanerent inutiles, & fine suo frustrarentur; sed illæ, quæ ex ipsorum Angelorum defectu, suum in eis effectum non habuerunt, debuerunt conferri hominibus, ut in eis facerent fructum; & sic homines implerent ruinas Angelorum qui ceciderunt: tantoque magis eorum superbia confunderetur, quantò fragilior est natura humana respectu angelicæ. Unde D. Bernardus serm. 3. de verbis Isaiæ Luciferum sic alloquitur. *Ad contumeliam tuam, ô superbe, qui creatus inter Angelos stare non meruisti, ecce Rex noster novos in terra Angelos fabricaturus advenit: atque ut tabescas ampliùs, & livore proprio torquearis, non qualescunque, nec inferiores alicuius ordinis Angelos, sed Seraphim. Audi enim quid ipse loquatur:* Ignem, *inquit*, veni mittere in terrã, & quid volo nisi ut accendatur? *vult ergo Seraphim fabricari, ut ibi stent, unde tu corruisti.* Seraphim, *inquit*, stabant super illud. *Vt quid ergo tu, qui mane oriebaris Lucifer, in veritate non stetistis, nisi quia Seraphim non fuisti? Seraphim quippe ardens, vel incendens interpretatur; tu verò habuisti miser lucem, sed ardorem non habuisti. Bonum erat tibi si ignifer magis esses quàm Lucifer: nec tam immoderato appetitu lucendi, ut eras frigidus ipse, frigidam quoque eligeres regionem: Dixisti enim,* Ascendam super altitudinem nubium, sedebo in lateribus Aquilo-

nis. Quod ait D. Benardus Luciferum non fuisse Seraphim, intelligi debet de officio, non de natura. Erat enim ex natura sua supremus omnium Seraphinorum, ut supra ostendimus: sed officium suum non implevit, quod esse debebat perpetuum, & feruentissimum charitatis exercitium.

Obiicies contra 1. Partem concl. si natura, & gratia deficerent ut in paucioribus, hoc deberet habere locum tam in hominibus, quàm in Angelis; non enim est potior ratio de istis quàm de illis. Sed experientiâ constat oppositum: videmus enim, quòd plures sunt homines, qui vitium sequuntur, quàm qui virtutem amplectuntur; pluresque reprobi, quàm prædestinati. Ergo.

Resp. Quòd D. Thomas hoc argumentum sibi proponit, & soluit, tum loco proximè citato, tum præsertim 1. 2. qu. 71. a. 2. ad 3. ubi Cardinalis noster Cajetanus tam piissimus quàm doctissimus eius solutionem sic exponit. *Argumentum est arduum, & flebilem ingerens difficultatem de ea, quam experimur in nostra specie, singulari miseria. Admirandum quippe est, quòd cùm omnibus speciebus, quas videmus tam infra quàm supra hominem, statutum sit bonum, ut in pluribus: sola humana natura in hac iacet miseria, ut malum habeat ut pluribus; & est sermo de malo contra naturam, & bono secundùm naturam. Et Author ex Aristotele soluit, dicens, quòd causa huius exorbitantiæ est dualitas naturarum subordinatarum in homine, quarum una contrariatur alteri. Ex hoc namque quòd in homine est ratio & sensus, & caro concupiscit adversùs spiritum; & à bono sensu inchoamus, adiuncto illo alio principio, sed plures sunt inchoantes quàm consummantes, manifestè sequitur quòd plures sequuntur bona secundùm naturam sensitivam, quàm pervenientes ad sequendum bonum secundùm naturam rationalem. Ex hoc autem aliquis malum contra naturam rationalem incurrit, quia in sensitivæ naturæ bonis quiescit.*

Est etiam & alia ex eadem radice ratio: quia

ſcilicet naturæ ſenſitivæ bona ſunt quoad nos magis connaturalia, utpote ab ineunte ætate in uſu; & magis nota, utpote evidenti experientiâ ſenſuum, & magis moventia, & ratione promptæ delectationis, & ratione imminentis oppoſiti contriſtantis in promptu: rationis autem bonum poſt ætatem percipitur; & parùm cognoſcitur; & parùm movet tam ipſum quàm oppoſitum malum, tam culpa quàm pœna, ut experimur. Oſtendit autem hæc humanæ naturæ infelicitas, ipſam non eſſe eiuſdem naturæ cum aliis, quas videmus; ſed altiorem ingredi rerum ordinem; parùm tamen de illo participando.

Ob. 2. Numerus Angelorum, & hominum prædeſtinatorum eſt æqualis. Ergo falſum eſt quòd multò plures Angeli ſteterint, quàm ceciderint. Antec. prob. ex D. Gregorio homil. 34. in Evangelia, ubi expreſſis terminis ait: *Quia illuc tanta aſcenſura creditur multitudo hominum, quanta multitudo remanſit Angelorum, ſupereſt ut ipſi quoque homines, qui ad cæleſtem patriam redeunt, ex eius agminibus aliquid illuc revertentes imitentur.* Probatur etiam conſequentia. Si enim ſupponatur, quòd æqualis ſit numerus Angelorum, & hominum prædeſtinatorum, & aliunde multò plures ex Angelis ſint prædeſtinati quàm reprobi; cùm econtra ex hominibus multo plures incomparabiliter ſint reprobi quàm prædeſtinati: ſequeretur quòd multitudo omnium hominum foret longè major quàm multitudo omnium Angelorum, quod eſt contra omnes Patres, & Doctores.

Reſp. neg. antec. ad cujus prob. Ortega dicit authoritatem illam D. Gtegorij viſam eſſe Doctoribus ita difficilem, ut omnes eam diſſimulaverint; certè Authores quos videre potui, nullam prorſus ejus mentionem faciunt: Ipſe autem Ortega dat expoſitionem, quam omitto, quia non videtur ſatisfacere. Dico igitur, quòd non potuit D. Gregorius aſſerere tantam revera eſſe multitudinem hominum prædeſtinatorum, quanta eſt Angelorum, niſi ſibiipſi manifeſtè contradiceret in eadem hom. 34. nam parabolas, de quibus paulò ante locuti ſumus, ſic exponit, ut multitudinem

hominum salvandorum velit in comparatione multitudinis Angelorum prædestinatorum se habere, sicut unus se habet ad decem, imò etiam ad centum; proindeque multitudinem Angelorum prædestinatorum esse incomparabiliter majorem multitudine hominum.

Sic ergo intelligi debet, ut tanta sit multitudo hominum salvandorum, quanta est Angelorum prædestinatorum, non quoad individuorum numerum, sed quoad numerum omnium ordinum angelicorum: itaut cùm ex omnibus Angelorum ordinibus aliqui ceciderint, multitudo hominum salvandorum implere debeat omnes illas ruinas, & ingredi societatem bonorum Angelorum in omnibus eorum ordinibus. Et quòd hæc sit vera mens D. Gregorij patet, ex eoquòd immediatè post authoritatem relatam subdit: *Distinctæ namque conversationes hominum, singulorum agminum ordinibus congruunt, ut in eorum sortem per conversationis similitudinem deputentur.*

Obiic. contra secundam partem conclusionis. Talis & tantus est excessus multitudinis Angelorum supra multitudinem hominum, juxta nostram sententiam initio tractatus explicatam, ut non possit numerus hominum prædestinatorum adæquare numerum Angelorum qui ceciderunt. Ergo neque ipsorum ruinas implere. Sicut si aliqua civitas, in qua centum millia hominum habitarent, penitus vastata fuisset, itaut ne unus quidem incola remaneret, non diceretur Rex ipsius ruinas implere, si ad eam iterum habitandam, ex aliis partibus quinquaginta tantùm millia hominum transferret.

Resp. esse probabile, quòd tam paruus fuit numerus Angelorum, qui ceciderunt, ut numerus hominum Salvandorum eum sit adæquaturus. Ita docuit D. Augustinus 22. de civ. Dei cap. 1. ubi de Deo loquens ait: *Qui de mortali progenie meritò iustéque damnata tantum populum per gratiam suam colligit; ut inde suppleat, & instauret partem, quæ lapsa est Angelorum: ac sic illa dilecta, & superna civitas non fraudetur suorum numero civium; quin etiam fortassis & uberiore lætetur.* Quamvis autem dicatur draco traxisse tertiam partem stellarum, dicunt tamen

interpretes

interpretes, quòd ponitur numerus certus pro incerto: imò plures asserunt, quòd hoc non intelligitur de casu Angelorum, sed de futuro casu hominum tempore Antichristi.

Probabilius tamen est propter rationem in objectione allatam, quòd minor est numerus hominum salvandorum quàm fuerit numerus Angelorum qui ceciderunt: eorum tamen ruinas implebunt, non materialiter, sed formaliter, sive non quantùm ad numerum, sed quantùm ad dignitatem: quatenus omnis gratia & gloria, quam Angeli apostatæ perdiderunt, non quidem eadem physicè, sed moraliter, sive similis, & fortè etiam abundantior concedetur hominibus salvandis: uniendo in paucioribus hominibus gratiam, quæ divisa fuerit in pluribus Angelis; & etiam gloriam, quæ fuerat eis destinata, quousque perveniatur ad omnimodam æqualitatem, uel etiam ad superabundantiam. Imò sola beatissima virgo sufficit ad Angelorum ruinas hoc modo implendas: cùm ipsa sola plus obtinuerit gratiæ, & gloriæ, quàm obtinuissent omnes Angeli apostatæ si perseverassent. Sicut Rex prædictæ civitatis ruinas impleret, si illa quinquaginta hominum millia eam de novo inhabitantium omnes implerent dignitates, omniaque exercerent officia, non minùs perfectè ac antea faciebant centum millia: & præsertim si unus ex illis novis civibus foret tot tantisque virtutibus, & omnibus bonis qualitatibus cumulatus, ut ipse solus plura præstaret, quàm omnes antiqui cives simul sumpti.

§. XI.

Mira innocentia bonorum Angelorum, qui nullum unquam nequidem veniale peccatum commiserunt.

Stupenda malorum Angelorum miseria, qui in omni opere suo mortaliter peccant, & omnium peccatorum reatum incurrunt.

1. Diximus initio hujus quæst. quòd hoc fuit unum ex privilegiis innocentiæ angelicæ, ut si Angelus non peccasset mortaliter, non potuisset peccare venialiter:

quia Deus ipsum, quamdiu in sua innocentia perseverasset, ab omnibus miseriis mentis, inter quas præcipua est veniale peccatum, omnino exemptum conservasset: unde cùm boni Angeli nunquam mortaliter peccaverint, sequitur quòd unquam etiam venialiter peccaverunt, & sic nullum nunquam peccatum commiserunt. Nonne admirabilis est, amice lector, illa innumerorum Angelorum innocentia, quæ nunquam fuit uel per mortale peccatum destructa, uel etiam per minimum veniale peccatum diminuta. Certè afflictio, quæ causatur ex hoc quòd homines quantumvis sancti vix eximi possunt ab aliquo saltem veniali peccato, temperatur maximè ex consolatione quam recipimus, ex hoc quòd innumeri Angeli boni ab omni prorsus peccato fuerunt, & semper erunt exempti.

2. Stupenda econtra est malorum Angelorum miseria. Sicut enim statim post ipsum primum, & omnino indivisibile suæ creationis instans mortaliter peccaverunt, ita semper in omnibus operibus, quæ ex seipsis faciunt, mortaliter peccant. Ita Doctor angelicus variis in locis, sed præsertim 1. 2. q. 89. a. 4. ubi ait: *Angeli verò mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum: & ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcunque propria voluntate agunt.*

3. Obiicit sibi S. Doctor ibidem in 3. argumento, quòd Angeli mali videntur aliqua facere, quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, & ad alias hujusmodi levitates. Et sic respondet. *Dicendum quòd omnia illa, quæ videntur esse venialia, Dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant propter intentionem finis.* Hoc argumentum mihi in memoriam revocat, quòd unus ex illis spiritibus, sive Angelis, qui dicuntur laruæ, gallicè Esprit folet, non in tenebris sicut solent, sed in ipsa luce meridiana, faciebat plura ita ludicra, ut concurreret populus sicut ad comediam. Scio factum: sed nescio circunstantias: quia tunc eram ita juvenis, ut non forem capax talis spectaculi.

4. Idem angelicus Doctor 1. p. qu. 63. a. 2. ait. *Dicendum, quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Vno modo secundùm creatum, alio modo secundùm affectum. Secundùm reatum quidem omnia peccata in Dæmonibus esse contingit: Quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum creatum incurrunt. Secundùm affectum verò illa sola peccata in malis Angelis esse possunt ad quæ contingit affici spiritualem naturam: spiritualem autem naturam affici non continget ad bona, quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt: nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse pe catum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur; & hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet: unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quàm superbia.*

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia, Eiusdem enim rationis est, quòd affectus tendat in aliquid appetendum, & quòd renitatur opposito: Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum: non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat: & ideo post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ, secundùm quòd de bono hominis doluit: & etiam de excellentia divina, secundùm quòd eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Idem Sanctus Doctor ibidem ad 1. ait. *Dicendum, quòd Dæmones non delectantur in obscænitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales: sed hoc totum ex invidia procedit, quòd in peccatis hominum quibuscunque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.*

ARTICULUS III.

De pœna Dæmonum.

Duplex eſt Dæmonum pœna, ſcilicet intrinſeca, & extrinſeca: pœna eorum intrinſeca conſiſtit in excæcatione ex parte intellectus, & obſtinatione ex parte voluntatis: pœna autem extrinſeca conſiſtit in eorum tortura per ignem inferni: quamvis enim pœnam illam intrinſecè in ſeipſis patiantur, dicitur tamen extrinſeca, quia provenit ab extrinſeco, ſive ab igne ut inſtrumento. De utraque pœna hîc agimus, ſed priùs explicanda eſt Angelorum omnium inflexibilitas.

§. I.

Vtrum omnes Angeli ſint naturaliter inflexibiles poſt plenam electionem; itaut immobiliter adhæreant ſive bono ſive malo quod elegerunt. Et cur Angeli boni nunquam, mali verò ſæpiùs errant.

Plura hîc novo, & ſingulari modo exponuntur, ut tyronibus reddantur faciliora.

Advert. Electionem fuiſſe duplicem in Angelis: Prima erat electio ſemiplena, quæ facta eſt juxta ſolam libertatem exercitij, ratione cujus non poterant eligere malum, ſed ſolummodo bonum, ſed tamen poterant ſuſpendere exercitium illius boni quod faciebant: & ita fuit in primo inſtanti creationis eorum, ut ſatis explicuimus ſupra: altera fuit electio plena, quæ facta eſt juxta libertatem nedum exercitij, ſed etiam ſpecificationis, ratione cujus nedum poterant bonum ſuſpendere, ſed etiam malum eligere: & ita fuit in ſecundo inſtanti, in quo omnes fuerunt capaces peccati, & plures de facto peccaverunt.

Ad tollendam nihilominus omnem æquivocationem notari debet, quòd electio dicitur plena, uel ſemiplena in prædicto ſenſu reſpectivè ad Angelos, non abſolutè in ſe. Nam Deus & Chriſtus pleniſſimam, & per-

fectiſſimam electionem habent, licèt eorum libertas exercitij circa bonum, non autem libertas ſpecificationis etiam circa malum: poſſe enim peccare non eſt perfectio libertatis, ſed ejus defectus, ut ſuo loco dicemus.

Fatentur omnes quòd Angeli non fuerunt inflexibiles poſt electionem ſemiplenam; cùm Angeli mali de facto bonam voluntatem ſuam mutaverint peccando, & Angeli boni ſuam mutare potuerint, & peccare. Tota difficultas eſt utrum ſint inflexibiles poſt electionem plenam. Scotus, & alij negant hoc eis naturaliter convenire. D. Thomas & quamplures cum ipſo oppoſitum affirmant.

Concl. Angeli omnes ſunt naturaliter inflexibiles, & immobiliter adhærentes ſive bono, ſive malo ſemel plenè electo.

Probatur 1. Ratione, ad quam omnes ferè aliæ reducuntur. Angeli ſunt ſimiles Deo, quantùm patitur creaturæ conditio. Sed voluntas Dei, poſtquam ab æterno aliquid Deus decrevit, eſt omnino immutabilis, ut docent communiter Theologi in tract. de voluntate Dei, cum D. Thoma 1. p. qu. 19. a. 7. Ergo ſimiliter poſtquam Angelus plenè aliquid elegit, voluntas ejus debet eſſe penitùs immutabilis, itaut inflexibiliter, & immobiliter adhæreat objecto quod elegit.

Explicatur magis hæc ratio. Ideo divina voluntas eſt omnino immutabilis, quia Deus ab æterno cognovit omnes rationes, quas habere poterat aliquid decernendi; nec ulla unquam ipſi ratio de novo poteſt occurrere, propter quam aliter decernere debeat. Sed in ſecundo inſtanti Angeli ſimiliter penetraverunt omnes rationes, quas habere poterant, ſuam formandi plenam electionem; nec ulla eis nova ratio poteſt occurrere, ad eligendum, quam tunc non cognoſcerent. Ergo connaturaliter loquendo debent eſſe immutabiles. Prob. mi. Quia Angeli non diſcurrunt formaliter ſicut homines, ſed virtualiter, & eminenter ſicut Deus: & ea quæ ſtatum ſuum concernunt, comprehendunt, ſive ea cognoſcunt quantùm cognoſcibilia ſunt, ut patet ex dictis de cognitione angelica. Ergo unico ictu,

& intuitu penetraverunt omnes rationes, quas habere poterant ad deliberandum de statu suo, in ordine sive ad felicitatem, sive ad damnationem æternam: atque ita connaturaliter loquendo debuerunt remanere inflexibiles sive in malo, sive in bono semel electo. Unde D. Thomas 1. p. qu. 64. a. 2. ait: *Consuevit dici, quòd* liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, & ante electionem, & post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. *Sic igitur & boni Angeli semel adhærentes iustitiæ, sunt in illa confirmati: mali verò peccantes sunt in peccato obstinati.*

Prob. 2. Explicando in quo convenit, & in quo differt inflexibilitas bonorum, & malorum Angelorum. Convenit in hoc quòd Deus volens Angelos reddere sibi similes, quantùm juxta eorum naturam fieri potest, voluit eos post plenam electionem reddere inflexibiles, sicut ipsemet immutabilis est: Propterea in secundo instanti suppeditavit eorum intellectui omnes rationes, quas habere poterant, ut adhærerent bono, & recederent à malo, cùm hoc veluti pacto, quòd quidquid eligerent, Deus ut author naturæ, vel etiam gratiæ eos physicè prædeterminaret ad immobilem adhæsionem, & eis pro semper denegaret concursum, per quem flecti possent in oppositum. Angeli boni conformiter ad rationes quas speculativè cognoscebant, formaverunt judicium practicum, per quod adhæserunt bono: & Deus ut author naturæ, & [illegible] in tali statu confirm[illegible], & gratiæ statim eos [illegible] in æternum, eos reddendo [illegible] necessitate inflexibiles, & immobiles in bono. Mali verò Angeli non obstantibus eisdem rationibus, quas optimè cognoscebant speculativè, formaverunt ex pura libertate sua judicium practicum, per quod adhæserunt malo: & Deus ut author naturæ permisit eos pro semper in tali statu remanere; & ut author gratiæ in æternum subraxit auxilium suæ divinæ gratiæ, sine quo flecti nequeunt in bonum: atque ita remanent obstinati in malo.

In hoc autem differt prædicta inflexibilitas Angelorum: Quòd Angeli boni ita immobiliter bono adhærent, ut nequidem per absolutam Dei potentiam in

malum flecti possint, in quo eorum inflexibilitas est admirabilis : nam juxta principium supra stabilitum, quando Deus non potest de potentia ordinaria, & juxta leges à sua providentia stabilitas permittere malum, non potest etiam illud permittere de potentia extraordinaria, & absoluta : unde cùm boni Angeli de potentia Dei ordinaria nequeant flecti ad malum, nequeunt etiam flecti ad illud de potentia extraordinaria : unde boni Angeli in hoc sunt maximè similes Deo, quòd sunt omnino immobiles in bono, itaut nullo prorsus mòdo flecti possint in malum. Angeli verò mali licèt connaturaliter, & de potentia Dei ordinaria sint inflexibiles, & obstinati in malo, de potentia tamen extraordinaria, & absoluta flecti possunt, & converti ad bonum : quia Deus malum quod juxta naturam permittit, potest impedire per gratiam : unde angelicus Doctor qu. 16. de malo a. 5. ad 13. ait : *Dicendum, quòd movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundùm absolutam potentiam posset mutare voluntatem Dæmonis in bonum: sed hoc non congruit naturæ ipsius.*

Obiic. 1. Omnes Angeli in primo suæ creationis instanti cognoverunt omnes rationes, propter quas debebant adhærere Deo ut suo fini ultimo. Ergo si ratio nostra valeret, debuissent omnes ex tunc esse in bono inflexibiles.

Resp. dist. antec. Cognoverunt omnes rationes, & omnibus modis, sicut eorum naturæ convenire potest, ne. omnes, sed non omnibus modis, conc. Et nego consequentiam. In primo enim instanti ita rationes illas cognoscebant, ut non possent ad opus procedere nisi juxta solam libertatem exercitij, & electionem semiplenam : unde non fuit conveniens, quòd tunc Deus redderet eos inflexibiles ; sed potiùs debebat concedere secundum instans, in quo rationes illas ita cognoscerent, ut possent ad opus procedere, etiam juxta libertatem specificationis, & plenam electionem, sicut juxta naturam suam sunt capaces ; & tunc eos redderet inflexibiles.

Replicabis. Omnes Angeli non cognoverunt etiam in secundo instanti omnes prædictas rationes, omnibus

modis, ſicut eorum naturæ poterat convenire: Nam Angeli mali non cognoverunt practicè, ſed tantum ſpeculativè, quòd debebant adhærere Deo tanquam fini ultimō: & tamen hoc eorum naturæ convenire poterat, ut ſicut boni Angeli hanc veritatem cognoſcerent, & ſpeculativè, & practicè. Ergo quamvis concederetur argumentum noſtrum convincere pro bonis Angelis ut ſtatim confirmarentur in bono, non convincit tamen pro malis, ut ſtatim relinquerentur obſtinati in malo.

Reſp. diſt. antec. Omnes Angeli non cognoverunt in ſecundo inſtanti omnes rationes, & omnibus modis, ex defectu illuminationis divinæ, nc. Ex malitia voluntatis ſuæ, conc. Angeli enim tam mali quàm boni etiam in ſecundo inſtanti erant ita illuminati à Deo, ut ſpeculativè cognoſcerent omnes rationes, propter quas debebant adhærere Deo ut ſuo fini ultimo: ſed mali Angeli non obſtante illa cognitione ſpeculativa, applicuerunt ex pura voluntatis ſuæ malitia intellectum ſuum ad formandum dictamen practicum, per quod judicarent, quòd adhærere debebant ſuo bono proprio tanquam fini ultimo, ut explicuimus ſupra pluribus in locis: unde conveniens fuit, quòd in pœnam talis, tamæque malitiæ Deus derelinqueret eos in malo penitùs obſtinatos.

Ob. 2. Angeli & boni, & mali leguntur in ſcriptura ſuam mutaſſè electionem. Ergo non ſunt inflexibiles. Prob. antec. de bonis Angelis ex Danielis cap. 10. ubi juxta communem expoſitionem in his quæ dicuntur de Principe regni Perſarum, qui reſtitit Gabrieli, cui in adjutorium venit Michaël, ſignificatur quòd Angelus cuſtos Perſarum reſiſtebat Angelo cuſtodi Iſraëlitarum, eoquòd ille volebat, quòd Iſraëlitæ remanerent in captivitate, ut bono eorum exemplo Perſæ converterentur; econtra volebat iſte, quòd Iſraëlitæ liberarentur à captivitate, ne malo Perſarum exemplo perverterentur: voluntate autem ipſius Dei per Michaëlem notificatâ, Angelus Perſarum cuſtos conſenſit Iſraëlitarum liberationi, & ſic voluntatem mutavit. Probatur etiam de Angelis malis. Priùs enim Diabolus, cùm miſit in cor Judæ, ut traderet Chriſtum Judæis,

sicut dicitur Joan. 13. diligenter mortem Christi procuravit: postea verò per uxorem Pilati, ut habetur Matt. 27. suadere conatus est Pilato, ut Christum non crucifigeret. Ergo voluntatem mutavit.

Resp. Judicium illud bonorum, & malorum Angelorum non fuisse certum, & completum, sed conjecturale tantùm, & incompletum: Angeli enim custodes Persarum, & Israëlitarum nesciebant pro certo quænam esset voluntas Dei; sed quilibet eorum de ipsa per conjecturas judicabat in favorem populi sui; quando verò certificati sunt de voluntate Dei, statim ipsi immobiliter adhæserunt. Similiter Dæmones non certitudinaliter, sed conjecturaliter tantùm procedebant circa Christum: & quando ex conjecturis judicaverunt ipsum esse purum hominem, ipsius mortem procuraverunt; quando verò judicaverunt esse Deum, ipsius mortem impedire conati sunt. Fatemur autem quòd Angeli possunt mutare judicium illud conjecturale, & incompletum, quod non fundat nisi electionem semiplenam: sed negamus, quòd mutare possint illud judicium certum, & completum, quod fundat electionem plenam. Unde D. Thomas qu. 24. de verit. a. 10. ait: *Angeli existimationem quam semel accipiunt* (scilicet tanquam certam, & completam) *deponere non possunt, sive sit vera, sive falsa.*

In hoc tamen differunt Angeli boni, & mali, quòd Angeli boni sive conjecturaliter judicent, sive certitudinaliter, nunquam falluntur: quia Deus semper dat illis auxilium efficax, per quod infallibiliter judicant secundùm rei veritatem; itaut veræ sint illæ conjecturæ in quibus fundant suam conjecturalem notitiam, & certa sint illa motiva, quibus inducuntur ad formandum certum judicium. Quòd si non habent conjecturas, aut motiva, quæ sufficiant, tunc suspendunt judicium suum, quousque placuerit Deo veritatem eis notificare, sicut fecerunt prædicti Angeli custodes Persarum, & Israëlitarum, de quo videri potest D. Thomas 1. p. qu. 113. a. 8. At verò Angeli mali falluntur sæpiùs in suo judicio, sive conjecturali, sive certo: quia licèt conjecturæ non sint sufficientes, uel motiva non satis certificent, volunt nihilominus ex temeritate

ſua procedere ad formandum judicium, quod ſæpius eſt falſum; ſicut fuit illud quo judicaverunt Christum eſſe purum hominem, dum ejus mortem procuraverunt.

Inſtabis D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 2. ad 2. ait: *Dicendum, quòd adhuc manet in Diabolo peccatum, quo primò peccavit, quantùm ad appetitum, licèt non quantùm ad hoc, quòd credat ſe poſſe obtinere: ſicut ſi aliquis credat, ſe poſſe facere homicidium, & velit facere, & poſtea adimatur ei poteſtas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere poteſt, ut velit feciſſe, vel velit facere, ſi poſſet.* Ergo Dæmon falſam illam exiſtimationem, quam peccando conceperat, ſe poſſe viribus naturæ ſuam ſupernaturalem beatitudinem obtinere, depoſuit, quando in ſua damnatione manifeſtè agnovit hoc ſibi eſſe impoſſibile. Igitur D. Thomas ſibi contradicit, dum in altero teſtimonio proximè relato dicit, Angelos exiſtimationem, quam ſemel conceperunt, non poſſe deponere, etiamſi fuerit falſa.

Reſp. quòd hæc authoritas prout exponitur à multis, eſt valdè difficilis: videtur tamen facilè poſſe exponi per diſtinctionem prædictam, dicendo quòd Dæmon hoc non credidit certitudinaliter, ſed tantùm conjecturaliter; quatenus ex ipſa naturæ ſuæ excellentia conjiciebat, ſibi debitam eſſe ſupernaturalem ſuam beatitudinem; licèt hoc pro certo non crederet: unde non depoſuit exiſtimationem certam, ſed tantùm conjecturalem, quod fieri poſſe jam diximus.

Ob. 3. D. Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 3. ſic expreſsè de Angelo ait: *voluntatis, ac ſententiæ ratione mutabilis.*

Reſp. diſt. *mutabilis*, poſt plenam electionem, neg. poſt ſemiplenam, conc. & hæc eſt regula generalis ad explicanda SS. Patrum teſtimonia.

Dices. Idem ſanctus ibidem loquens de Angelis beatis, ait: *Nunc verò eâ iam conditione ſunt, ut nec vix quidem moveri, atque inflecti queant: Quod tamen non eorum naturæ, ſed gratiæ tribuendum eſt.* Sed Angeli non ſunt facti beati niſi poſt electionem plenam, ut ſæpè diximus, & certum eſt ſecundùm om-

nes. Ergo etiam post talem electionem non sunt inflexibiles ex natura sua, sed tantùm ex gratia.

Resp. verum esse, quòd inflexibilitas in bono, quam habent Angeli beati ratione suæ gloriæ, non est attribuenda eorum naturæ, sed tantùm gratiæ: quia quamvis naturalis inflexibilitas Angelorum ad illam gloriosam inflexibilitatem contribuat radicaliter, & remotè, sola tamen gratia ad ipsam contribuit formaliter, & proximè: sicut in tract. de visione Dei diximus, quòd inæqualitas visionis beatificæ non provenit ex inæqualitate intellectus, sed ex sola inæqualitate luminis gloriæ; quia quamvis intellectus sit causa radicalis, & remota hujus visionis; solum tamen lumen gloriæ est causa ejus formalis, & proxima.

Ob. 4. D. Fulgentius lib. de fide ad Petrum, qui insertus est 3. tomo operum D. Augustini, cap. 3. ait: *Si possibile esset, quòd humana natura, postquam à Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multò possibilius hoc natura haberet angelica.* Sed hoc esset falsum, si cùm homo sit flexibilis de malo ad bonum, Angelus esset inflexibilis. Ergo.

Resp. distingnendo secundam partem minoris: si esset inflexibilis, de potentia tantùm ordinaria, ne. Si esset inflexibilis etiam de potentia extraordinaria, & absoluta, conc. cùm enim facultas recuperandi bonitatem perditam per vires naturæ suæ, non posset homini tribui per potentiam ordinariam, sed tantùm per extraordinariam, & absolutam; sufficit quòd quamvis Angelus sit inflexibilis juxta potentiam Dei ordinariam, attamen per potentiam ejus extraordinariam, & absolutam flecti posset de malo in bonum, non minùs quàm homo, ut diximus ex D. Thoma, & aliunde sit longè nobilior; ad hoc ut consequenter dici possit, quòd prædicta facultas naturæ potiùs angelicæ tribueretur quàm humanæ.

Ob. 5. D. Petrus epist. 2. cap. 2. probat futuram hæreticorum damnationem, inquit D. Thomas, spiritualibus exemplis: *Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit &c.* Quasi diceret si non pepercit illis quamvis in natura longè excellentioribus, à

fortiori non parcet hæreticis. Sed hoc argumentum non esset bonum, si Angeli de potentia ordinaria essent inflexibiles in malo: responderi enim facile posset: ideo Deum Angelis peccantibus non pepercisse, quia pœnitentiam agere non possunt, sicut nec de malo flecti in bonum. Ergo non sunt inflexibiles, sed pœnitentiæ capaces.

Resp. ne. mi. Imò consequentia est optima juxta conclusionem nostram: nam si Deus Angelis peccantibus non pepercit, quamvis sint inflexibiles in malo, & pœnitere non possint: à fortiori non parcet hominibus peccantibus, qui à malo in bonum flecti possunt, & pœnitere, nisi veram pœnitentiam agant.

Ob. 6. si Dæmon foret inflexibilis, & obstinatus in malo semel plenè electo, uel hoc proveniret ex ejus perfectione, uel ex imperfectione. Neutrum dici potest. Non primum: quia incorrigibilitas, & impotentia emendationis non est perfectio, sed summa potiùs imperfectio, & miseria. Non etiam secundum: quia homo imperfectior est Angelo, & tamen potest retractare peccatum suum, & se emendare.

Resp. obstinationem illam nec provenire præcisè ex perfectione, nec etiam præcisè ex imperfectione, sed ex utraque simul, sive ex perfectione mixtâ imperfectione. Provenit enim partim ex hoc quòd Angelus unico ictu penetrat omnia, quæ considerari possunt in suæ cognitionis objecto, quod est perfectio in qua Angelus est valdè similis Deo, & longè superior homine: & partim ex hoc quòd non obstantibus omnibus rationibus, quas cognoscit, ut propter quas speculativè videt, quòd deberet adhærere bono, nihilominus practicè potest adhærere malo; quod est imperfectio, & miseria consequens conditionem intellectualis creaturæ tam humanæ quàm angelicæ.

Ob. 7. Angelus post electionem plenam non est minùs liber quàm antea. Ergo sicut antea non erat inflexibilis nec in bono, nec in malo, sed liberè poterat utrumque eligere, ita & postea. Prob. antec. Nulla causa operando seipsam destruit. Ergo Angelus suam libertatem per plenam electionem exercendo, eam non perdit: atque ita remanet liber sicut erat.

Resp. concedendo antecedens de Angelo bono, qui per plenam boni electionem obtinuit libertatem, incomparabiliter perfectiorem, quamvis longè diversam ab ea quam habebat antea, ut dicemus agendo de libertate, & impeccabilitate beatorum in tract. de beatit. Negando de Angelo malo, qui per plenam mali electionem perdidit libertatem, quam habebat ad bonum. Ad probationem autem dist. nulla causa operando seipsam destruit, si operetur benè, & juxta inclinationem, & finem sibi à natura institutum, sicut fecerunt Angeli boni, conc. si operetur malè, & contra hujusmodi inclinationem, & finem, ne. malum autem, & peccatum est contra naturam omnis creaturæ intellectualis, angelicæ, & humanæ, ut dicemus in tract. de peccatis. Unde non est mirum, si Dæmon per plenam mali electionem perdidit suam circa bonum electionem. Sed hoc intelligetur magis, quando in tract, de actibus humanis explicabimus, in quo sensu sumi debeat illud, quod communiter ex D. Augustino dicitur: homo malè utens libero arbitrio, & ipsum perdidit, & seipsum. Mali tamen Angeli non perdiderunt totaliter libertatem suam: licèt enim non sint indifferentes ad bonum, & malum, sunt tamen indifferentes ad diversa mala, quamvis semper in ordine ad pravum finem, nempe suum bonum proprium, sicut econtra boni Angeli sunt ita liberi, ut tamen non sint indifferentes ad bonum & malum, sed indifferentes ad diversa bona, & semper in ordine ad finem optimum, nempe Deum.

Ob. 8. Dæmon per electionem omnino plenam vellet, si posset, occidere hominem, qui eius tentationi resistit: & postea per alteram electionem non minùs plenam vellet eum conservare, dum tentationi consentit. Ergo post electionem plenam potest mutare voluntatem suam,

Resp. conc. antec. & dist. consequ. Potest mutare voluntatem, mutatione ex parte sui se tenente, ne. se tenente ex parte obiecti, conc. Hoc autem non impedit inflexibilitatem, quæ non exigit, ut voluntas Dæmonis variari non possit etiam variato obiecto; sed solummodo ut sit invariabilis quandiu objectum manet invariatum; unde etiam ipsa voluntas Dei quantumvis im-

mutabilis, poteſt tamen in prædicto ſenſu dici quòd mutatur, cùm Deus priùs diligat hominem, dum eſt juſtus, quem poſtea odio habet, dum fit peccator.

Ob. ultimò. Incredibile, & inimaginabile eſt, quòd Dæmones experiendo illas omnes pœnas, quas patiuntur modò, non retractent judicium priſtinum, & ſuam agnoſcant inconſiderationem, vel ut meliùs dicam, ſtultitiam. Præſertim cùm videant infeliciſſimum ſui audaciſſimi facinoris exitum, & ſe omnes à Paradiſo expulſos, ipſumque Luciferum à ſummo cœlorum ad centrum inferni detruſum. Et urgetur magis argumentum ex hoc quod jam dicebamus, ad variationem voluntatis Angeli ſufficere variationem objecti; cùm enim facta ſit maxima objecti mutatio, dum Dæmones experti ſunt pœnas, quas non experiebantur antea; debuit hæc experientia eſſe pluſquàm ſufficientiſſima ad voluntatem eorum immutandam.

Reſp. Et fateor hoc eſſe omnino ſtupendum, & pluſquàm dici, aut excogitari poſſit. Sed omnes Doctores hoc fatentur, proindeque tenentur objectionem ſoluere: omnes enim aſſerunt, Dæmones in ſua obſtinatione perſiſtere, non obſtantibus hujuſmodi pœnis, quamvis Scotiſtæ, & alij, in hoc differant à Thomiſtis, & aliis, quòd illi volunt unicam eſſe hujus obſtinationis cauſam, nempe ſubtractionem gratiæ, nos autem volumus duplicem eſſe ipſius cauſam, ſcilicet prædictam gratiæ ſubtractionem, & naturalem Dæmonum inflexibilitatem.

§. II.

Quomodo in Dæmonibus naturalia remanent integra, & ſplendidiſſima.

Hoc axioma, quod eſt commune inter Theologos, & deſumitur ex D. Dyoniſio cap. 4. de divinis nominibus, ſæpiùs fuit inſinuatum, & nunc explicandum eſt re, ut benè percipiantur ſequentes difficultas.

Igitur D. Dyoniſius loco cit. de Dæmonibus loquens ait: *Data ipſis angelica dona, nequaquam ipſa mutata dicimus; ſed ſunt & integra, & ſplendidiſſima: quamvis ipſi non videant, claudentes*

ipsorum boni inspectivas virtutes. Quem locum sic exponit Doctor angelicus lect. 19. dona angelica, *idest ad angelicam naturam pertinentia, quæ in principio data sunt eis*, nequaquam dicimus esse mutata, *ut ex eorum mutatione mali effecti sint*: sed permanent adhuc integra, *idest absque corruptione naturæ*, & splendidissima, *idest absque diminutione naturalis luminis intellectualis. Sed quòd* ipsi non vident, *hoc provenit ex hoc quòd ipsi per liberum arbitrium clauserunt* suas virtutes inspectivas boni, *idest averterunt voluntariè suum intellectum, non à consideratione veri, sed ab inspectione boni inquantum est bonum; quia scilicet, nolunt illud sequi.*

Ex his patet, quòd naturalia dona, quæ Angelis fuere concessa, in primo creationis instanti; & quæ vel eorum naturam consequuntur, vel connaturaliter exiguntur; & quæ aliunde non sunt incompatibilia cum peccato, nec ex perversa Dæmonum voluntate dependent, remanent in eis integra, & splendidissima, idest cum tota sua perfectione naturali.

Unde quia v. gr. substantia Angeli, potentiæ ipsius scilicet intellectus, & voluntas, & species impressæ, quæ fuerunt in ipsa creatione infusæ possunt compati cum peccato, & non dependent à voluntate Dæmonum; non enim permittit Deus, quòd possint seipsos destruere, vel ea quæ sunt sibi naturalia, aut connaturalia: ideo hæc omnia in eis remanent in tota sua perfectione. Sed quia applicatio, & exercitium hujusmodi potentiarum, & specierum circa considerationem, & volitionem plurimorum objectorum, electio boni & mali, applicatio suæ substantiæ ad locum sicut placuerit, & productio effectuum exteriorum scilicet lucis, & motus pro gubernatione universi; quia inquam hæc omnia dependent à voluntate Angeli, idcirco in Dæmonibus quædam ex eis fuere totaliter ablata, & quædam diminuta: nulla enim in eis superest cognitio practica boni moralis, sive cognoscunt illud, sed nolunt illud eligere, & facere, propter suam obstinationem in peccato; & hoc est quod D. Dyonisius vocat claudere oculos, sive actualem visionem, aut cognitionem impedire: non habent amplius libertatem, collocandi

suam substantiam ubi volunt, nec cogitandi de omnibus quæ ipsis placerent, nec producendi effectus illos externos lucis, & motus sicuti vellent; sed in his omnibus ligantur, & impediuntur per ignem inferni: sicut & per bonos Angelos coërcentur, ne perturbent ordinem universi, & ne possint nobis nocere, quantùm ex sua perversa voluntate exoptarent, sed solummodo quantùm Deus permittit, ut dicemus postea.

§. III.

Vtrum Dæmones ita fuerint excæcati, ut eorum intellectus fuerit totaliter obtenebratus.

Excœcatio concernit intellectum, sicut obstinatio voluntatem: quia sicut illi qui corporaliter excœcantur, privantur visione luminis, ita illi qui spiritualiter sunt excœcati, sunt privati cognitione veritatis.

Docet autem D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 1. Quòd Dæmones non sunt ita excœcati, ut eorum intellectus sit totaliter obtenebratus, sive totaliter remanserit in tenebris, privatus omni cognitione veritatis. Nam remansit in eis notitia naturalis non quidem practica, sed speculativa, quatenus habent notitiam veritatum naturalium, quamvis eam non referant ad bonum finem. Talis ergo notitia non est ablata, neque diminuta, sed remansit integra, & splendidissima.

Alia est notitia mysteriorum gratiæ, & est similiter duplex: una quæ est speculativa tantùm, sicut cùm alicui revelantur quædam secreta divinorum; alia verò quæ est affectiva, producens amorem Dei, & hæc inquit D. Thomas *propriè pertinet ad donum sapientiæ.* Cognitio de divinis mysteriis, quæ in pura speculatione consistit, non est totaliter ablata, sed diminuta in Dæmonibus; quia tantùm de divinis mysteriis revelatur eis, quantùm oportet, propter causas, quas explicabimus agendo de divinatione: sed notitia affectiva totaliter est eis ablata; sicut sunt totaliter privati charitate, & consequenter dono sapientiæ, ut explicabimus magis agendo de virtutibus, & donis.

Obiectiones,

Objectiones, quæ contra prædicta fieri possunt, solvuntur dicendo quòd hæc intelligi debent quantùm ad cognitionem habitualem, non autem quantùm ad actualem: nam ut diximus in parag. præced. ex eodem D. Thoma, actualis notitia etiam naturalis vel totaliter aufertur, vel saltem impeditur in Dæmonibus: sed notitia naturalis habitualis nec est ablata, nec diminuta.

Sed quantùm ad notitiam mysteriorum gratiæ, nedum notitia actualis, sed etiam habitualis vel totaliter ablata est, vel saltem diminuta; sicut donum sapientiæ, quod est habituale principium actualis notitiæ, totaliter Dæmonibus fuit ablatum.

§. VI.

Vtrum Dæmones sint ita obstinati, ut nullum bonum opus facere possint.

Obstinatio concernit voluntatem: sicut enim ea quæ corporaliter obdurata sunt, flecti non possunt, ita creaturæ intellectuales, quando sunt spiritualiter obduratæ, voluntatem habent ita fixam in malo, ut ad bonum flecti nequeat: unde D. Gregorius lib. 34. mo. cap. 5. explicans illud Job. 41. *Cor eius indurabitur quasi lapis*, ait: *Cor enim antiqui hostis ut lapis indurabitur: quia nullâ unquam conversionis pœnitentiâ mollietur.* Et D. Damascenus lib. 2. de fide orthodoxa cap. 4. sic habet. *Quod hominibus mors, hoc est Angelis casus: post culpam enim non est illis pænitentiæ locus, ut neque hominibus post mortem.* Hæc veritas satis patet ex dictis de inflexibilitate Angelorum.

D. Thomas 1. p. qu. 63. a. 2. ad 4. ait. *Dicendum, quòd actus Dæmonis est duplex: quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens: & is propriè potest dici actus eius; & talis actus Dæmonis semper est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benè facit: sicut dum veritatem dicit ut decipiat: & dum non voluntariè credit, & confitetur, sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus Dæmonis est naturalis, qui*

bonus esse potest, & attestatur bonitati naturæ: & tamen tali bono actu abutuntur ad malum.

Rationem radicalem tradit idem angelicus Doctor 2. dist. 7. qu. 1. a. 2 his verbis. *Dicendum est ergo, quod sicut impossibile est, à voluntate indeclinabiliter adhærente recto fini procedere opus peccati: Ita è contrario impossibile est à voluntate adhærente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire.* Sicut ergo beati immobiliter adhærentes recto fini ultimo, sive Deo, ipsumque semper actualiter clarè videntes nihil facere possunt, quod non referant ad talem finem; atque ita omnia eorum opera sunt bona: ita econtra damnati immobiliter adhærentes ultimo fini pravo, sive bono suo proprio, illudque semper actualiter considerantes, nihil facere possunt, quin illud referant ad talem finem: unde omnia eorum opera sunt mala. Ad differentiam peccatorum qui sunt adhuc in via, qui non adhærent immobiliter, & inflexibiliter ultimo fini pravo: unde possunt se ab illo divertere, & non obstante statu peccati aliqua opera moraliter bona facere. Ut explicabimus magis tum in tract. de actibus humanis, ostendendo quomodo omnia fiunt in virtute finis ultimi; tum in tract. de fide, agendo de operibus moraliter bonis ipsorum infidelium,

Sequitur ex dictis, quòd omnia Dæmonum opera sunt peccata, non venialia tantùm, sed etiam mortalia, ut insinuavimus supra: quia opera, quæ actualiter referuntur in ultimum finem pravum, sunt mortalia, ut dicemus in tract. de peccatis. Per ea tamen Dæmones nihil demerentur: quia non sunt ampliùs in via, sed in termino: ad meritum autem vel demeritum requiritur status viæ, ut dicemus in tract. de merito. Imò non sunt peccata formaliter in se, sed tantùm in causa: quia Dæmones necessitantur ad malum, quamvis ex causa libera se in talem statum projecerint: unde D. Thomas qu. 16. de malo a. 5. ad ij. ait: *Sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis voluntariâ causâ, secundùm quam imputatur ei aliquid ad culpam; ita etiam potest intelligi, quòd Diabolus*

tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundùm præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit. Sed hoc explicabitur magis in tract. de actibus humanis, quando agemus de libertate indifferentiæ, sine qua nullus peccare potest.

§. V.

Vtrum ignis inferni possit torquere Dæmones.

Supp. Tanquam certum, ignem quo cruciantur Dæmones, esse materialem & corporeum; non verò aliquid duntaxat spirituale, quod metaphoricè ignis dicatur, ut existimarunt antiquitùs aliqui hæretici, pro eodem sumentes ignem illum, & propriam uniuscujusque damnati conscientiam. Sed hanc difficultatem suo loco plenè resoluemus.

Conclusio. Ignis inferni, licèt corporeus, potest torquere Dæmones, licèt sint puri spiritus. Ita omnes Doctores.

Probatur egregijs authoritatibus, & rationibus D. Augustini, & Gregorii. Etenim D. Augustinus lib. 21. de civit. Dei cap. 1. sic ait. *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pænâ corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profectò incorporei, & nunc potuerunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari: Adhærebunt ergo &c. corporeis ignibus cruciandi &c. Sed ut dixi, miris & ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pænam, non dantes ignibus vitam.*

D. Gregorius 4. dialog. cap. 28. inducit Petrum sic loquentem. *Et quâ ratione credendum est, quia rem incorpoream tenere ignis corporeus possit.* Gregorius respondet. *Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem, cùm incorporeus sit spiritus, etiam corporeo igne teneatur?* Replicat Petrus. *In viuente quolibet idcirco incorporeus spiritus tenetur in corpore, quia vivificat corpus.* Respondet Gregorius. *Si incorporeus*

spiritus, Petre, in hoc teneri potest, quod vivificat, quare non pœnaliter, & ibi teneatur, ubi mortificatur.

Ob. 1. Idem D. Gregorius ibidem asserit, quòd Dæmones intantùm torquentur ab igne, inquantùm apprehendunt ipsum ut nocivum: *Ignem namque eo ipso patitur, quòd videt: & quia cremari se aspicit, crematur.* Quidam ex antiquis, ut refert D. Thomas 4. sent. dist. 44. qu. 3. in hac authoritate fundati dicebant, quòd Dæmones revera non torquentur ab igne inferni; sed à sola sua apprehensione, & ut ita dicam imaginatione; quatenus existimant se ab illo torqueri, licèt hoc sit falsum: & ad hoc etiam applicabant illud ps. 13. *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor,* quem tamen omnes interpretes intelligunt de hominibus.

Resp. 1. Quòd D. Thomas hanc opinionem ibidem impugnat tripliciter, loquendo de animabus damnatis, & à corpore separatis: & eadem est ratio de Dæmonibus. 1. Quia Dæmones non torquerentur ab igne inferni secundùm rei veritatem, sed solummodo secundùm apparentiam: Quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ, vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut D. Augustinus dicit lib. 12. super Genesim ad litteram, cap. 31. non tamen potest dici, quòd secundùm istam passionem verè patiatur à re, sed quòd solummodo patitur à sua propria apprehensione, & imaginatione; sive inquit D. Thomas, *à similitudine rei quam concipit.*

2. Iste modus passionis minùs esset verus, quàm ille, qui contingit in hac vita, dum torquemur per imaginarias visiones: Nunc enim animæ nostræ torquentur per veras rerum imagines, quas animæ nostræ ex eisdem rebus acceperunt mediantibus sensibus: Tunc autem & eædem animæ à corporibus separatæ; & ipsi Dæmones non torquerentur nisi per falsas conceptiones, quas animæ illæ, & Dæmones ex falsa imaginatione, vel apprehensione, sive ex errore formarent, & fingerent. 3. *Non est probabile,* inquit D. Thomas, *quòd animæ separatæ, vel Dæmones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi no-*

tere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Resp. 2. D. Gregorium ibidem satis testari, quòd ille modus torturæ Dæmonum non sufficit; & quòd non est per solam apprehensionem, sed etiam per veram experientiam: sic enim subdit: *Quamvis colligere ex dictis evangelicis possumus, quia incendium anima* (& idem est de Dæmone) *non solùm videndo, sed etiam experiendo patiatur. Veritatis enim voce dives mortuus in inferno dicitur sepultus. Cuius anima quia in igne teneatur, insinuat voce divitis, quia Abraham deprecatur dicens: mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, & refrigeret linguam meam: quia crucior in hac flamma. Dum ergo peccatorem divitem damnatum veritas in ignem perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget.* Idem sanctus ibidem subdit: *Certè reprobis veritas in fine dictura est: Ite maledicti in ignem aternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius. Si igitur diabolus, eiusque Angeli, cùm sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si anima, & antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta.*

Replicabis. Hæc D. Gregorii verba non possunt verificari de Dæmonibus, vel animabus damnatis à corpore separatis: non enim possunt incendium pati; cùm sint naturæ incorruptibilis, & naturalia in Dæmonibus non obstante peccato, & damnatione remanserint integra, ut explicuimus supra ex D. Dyonisio: idemque est de animabus damnatis à corpore separatis.

Resp. Non patiuntur incendium, dist. formaliter, conc. æquivalenter, & ut ita dicam eminenter, ne. Pœna enim illa quam patiuntur ab igne, tanta est, imò incomparabiliter major, quàm si revera incendium paterentur: Imò mallent millies per incendium in cineres redigi; & ut meliùs & veriùs dicam, omnino annihilari, quàm hujusmodi pœnam in æternum propter suam incorruptibilitatem pati. Idcirco autem Scriptura, & Patres utuntur

nomine incendij, alijsque similibus, quia se accommodant nostro concipiendi, & loquendi modo: unde sicut dicunt, quòd aqua baptismi abluit animam; non quòd revera ipsam abluat; sed quia gratiam sanctificantem in ea producendo, tantum, imò longè nobiliorem producit effectum, quàm si eam ablueret: ita dicunt, quòd ignis inferni comburit Dæmones, non quòd revera eos comburat; sed quòd tantam, & longè majorem eis infert pœnam, quàm si revera eos combureret. Et quia aliunde sicut non concipimus effectum aquæ baptismalis nisi ad modum ablutionis; ita non concipimus effectum ignis infernalis nisi ad modum combustionis.

Obiici potest 2. Oculus corporeus non potest elevari ad videndum Deum, vel res aliquas spirituales. Ergo nec ignis inferni ad torquendos Dæmones, qui sunt toti spirituales: cùm majus sit torquere, quàm solummodo videre. Sed hujus objectionis solutio habetur in tract. de visione Dei, qu. 1. artic. 3.

Obiic. 3. Ignis non potest torquere Dæmones, nisi tanquam instrumentum ab ipso Deo ad hujusmodi torturam elevatum. Sed elevari ad hoc non potest. Ergo nec torquere. ma. patet ex dictis loco citato tract. de visione Dei. mi. pro. vel elevaretur per aliquam virtutem sibi superadditam, quæ foret corporea, vel quæ foret spiritualis. Neutrum dici potest. Ergo elevari nequit. prob. mi. virtus illa non potest esse corporea: quia ignis corporeus nequit elevari ad attingendum spiritus per virtutem corpoream. Si enim ex hoc quòd ipse est corporeus, est de se incapax attingendi spiritus; ita virtus illa hoc ipso quòd foret corporea, esset similiter incapax elevandi ipsum ad talem effectum. Sed non potest etiam esse virtus spiritualis: Quia ut docent Thomistæ cum D. Thoma 3. p. qu. 62. a. 4. ad 1. virtus spiritualis nequit recipi in subjecto corporeo per modum permanentis, sed tantùm per modum transeuntis. Sed virtus illa non transiret, sed in æternum permaneret in igne corporeo. Ergo nequit in illo recipi.

Resp. quòd similis objectio fusè à nobis explicabitur in tract. de Sacramentis in communi, quando osten-

demus, quòd Sacramenta licèt corporea recipiunt virtutem spiritualem ad producendam gratiam sanctificantem. Interim breviter dico, quòd virtus quæ recipitur in igne inferni ad torquendos Dæmones, est spiritualis. Et quandò dicitur ex D. Thoma, quòd virtus spiritualis nequit recipi in subjecto corporeo per modum permanentis, sed tantùm per modum transeuntis non debet intelligi de prolixitate, vel brevitate temporis, quasi non possit hujusmodi virtus in tali subjecto permanere per multum tempus; cùm permansura sit in igne inferni per totam æternitatem. Sed sermo est de virtute permanenti vel transeunti in ratione causalitatis; itaut sensus sit, quòd virtus spiritualis nequit recipi in subjecto corporeo, ut ibi remaneat, & permaneat, suum in eo totalem effectum, & ultimum complementum habendo. sed potest in eo permanere transeundo per suam causalitatem in aliud subjectum, sive producendo suum completum, & ultimum effectum in alio, sicut virtus illa, quæ subjectatur in igne inferni, est ibi vialis, & incompleta, quia essentialiter tendit ad hoc ut suum completum effectum in Dæmonibus habeat.

Et quòd hæc sit vera mens D. Thomæ, patet: quia loco citato sic ait: *Dicendum quòd virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis, & completæ. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter; inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum.* Ex his habemus, quòd sicut Deus per totam æternitatem movebit ignem ad producendos in Dæmonibus effectus illos spirituales, quos in seq. parag. explicabimus, ita eidem igni semper imprimet virtutem spiritualem, ad hoc ut sit instrumentum capax producendi tales effectus. Igitur D. Thomas nihil aliud vult, nisi quòd virtus spiritualis nequit recipi in subjecto corporeo, per modum virtutis principalis, permanentis, & completæ; quia cùm talis virtus sit instituta pro subiecto, in quo recipitur, debet ipsi proportionari; unde si subjectum sit corporeum, ipsa quoque virtus debet esse corporea; sed

tamen virtus spiritualis recipi potest in subjecto corporeo per modum virtutis instrumentalis, vialis, & incompletæ: eoquòd talis virtus non est instituta pro subjecto in quo recipitur, sed pro termino, qui producitur: unde sicut terminus sive effectus à tali virtute productus, est spiritualis, ipsa quoque spiritualis esse debet.

Replicabis. Non potest virtus spiritualis recipi in subjecto corporeo etiam ut instrumentalis, vialis, & incompleta. Ergo nulla solutio. prob. antec. vel talis virtus esset naturalis, vel supernaturalis. Neutrum dici potest. Ergo. prob. mi. non posset esse naturalis: quia ignis inferni non habet naturaliter, quòd torqueat Dæmones. Non posset etiam esse supernaturalis: quia ut dicemus agendo de supernaturalitate in tract. de variis statibus naturæ humanæ, nullum ens est supernaturale, nisi referatur vel immediatè, vel saltem mediatè ad visionem beatificam: Illa autem virtus quâ ignis inferni torquet Dæmones, non refertur ad visionem beatificam; quandoquidem Dæmones ipsâ privabuntur in æternum. Ergo.

Resp. Hujusmodi virtutem esse naturalem quoad substantiam, sive entitatem suam; & supernaturalem quoad modum: est quidem naturalis in entitate, quia ut in objectione dicitur, non refertur ad visionem beatificam: sed est supernaturalis in modo, quia imprimitur igni eo modo, qui superat ipsius naturam, & omnem exigentiam.

Et quod dicimus de tali virtute, dicendum etiam est de illis effectibus spiritualibus, quos producit in Dæmonibus, quòd nempe sunt naturales in entitate, & supernaturales in supernaturali modo propter eamdem rationem: quia non referuntur ad visionem beatificam; & sunt supra, vel ut meliùs dicam, præter & contra omnem exigentiam naturæ Dæmonum.

§. VI.

De modo quo ignis inferni torquet Dæmones, præsertim per alligationem.

Quidam ex antiquis dixerunt ignem inferni reverà suum calorem imprimere intrinsecè ipsis Dæmonibus atque ita eos torquere, & comburere sicut corpora nostra: cum hoc solo discrimine quòd nostra corpora comburendo consumit, Dæmones verò comburendo conservat. Sed hæc opinio nunc ab omnibus reiicitur: Quia cruciatio nequit esse corporea, & sensibilis, nisi in eo qui habet potentias sensitivas, ut ex ipsis terminis patet. Dæmones autem potentias sensitivas nec habent, nec habere possunt etiam per absolutam Dei potentiam, ut patet ex dictis de Angelorum essentia initio hujus tractatus. Ergo.

Propterea secunda est opinio nostri Dominici Soto, aliorumque recentiorum, qui dicunt combustionem Dœmonum non provenire formaliter ab ipso calore, sed causaliter, nec esse sensibilem, sed spiritualem: dolorem tamen, quem ex ipsa Dæmones concipiunt, esse ejusdem rationis, proportione servatâ, cum illo dolore, quem patitur anima conjuncta corpori, quod comburitur. Hanc sententiam pluribus D. Thomæ discipulis placuisse testatur Bannez. Et sustineri facilè potest si benè explicetur. Uterque enim dolor est spiritualis: & uterque causatur ab igne: cum hoc tamen discrimine, quòd dolor animæ causatur per sympathiam, quam habet cum corpore quod comburitur; dolor verò Dæmonum causatur propter antypathiam, quam habent cum igne, per quem alligantur.

Tertia opinio est aliorum antiquorum, qui dixerunt, Dœmones torqueri per immissionem speciei repræsentativæ ipsius ignis, tanquam eorum tortoris, & per cogitationem suæ miseriæ, ab igne inferni in eis causatam. Hæc opinio in duplici sensu explicari potest. Primò itaut illa species, & illa cogitatio immediatè producantur ab igne; & sic explicata modò refellitur ab omnibus: quia quantùm ad cogitationem, cùm sit

actio vitalis, non potest immediatè procedere, nisi ab ipso cogitante, ut docent omnes Philosophi: quantùm verò ad speciem, uel sermo est de specie impressa; & falsum est quòd ulla de novo imprimatur ipsis, quia omnes species impressæ fuerunt infusæ Angelis in ipso instanti suæ creationis, ut ostendimus agendo de speciebus angelicis: uel sermo est de specie expressa, & verum est, ut ostendimus ibidem, quòd toties de novo species expressas formant Angeli, quoties de novo cogitant de aliquo objecto, de quo antea non cogitabant: sed ut omnes etiam Philosophi docent, sicut cogitans producit cogitationem, sic ipsâ mediante producit speciem expressam repræsentativam illius objecti, de quo cogitat. Secundò intelligi potest hæc opinio, itaut illa species, & illa cogitatio procedant ab igne non quidem immediatè, sed mediatè, quatenus ignis ut instrumentum divinæ omnipotentiæ, & justitiæ, necessitat Dœmones ad formandam cogitationem illam, & speciem, per quam assiduè apprehendunt suam miseriam, eisque semper repræsentatur, itaut mentem suam à tali objecto divertere nequeant: & sententia illa sic exposita verissima est: in hoc enim consistit si non ex toto, saltem ex parte, alligatio potentiarum mox explicanda.

Quarta opinio est aliquorum modernorum, qui asserunt, ignem causare in Dœmonibus qualitatem quamdam eis disconvenientem, & repugnantem, proindeque ipsos fœdantem, & deturpantem. Ita præsertim Suarez: & hanc sententiam Zumel Thomista insignis, & valdè celebris reputat probabilem: potestque sustineri ut talis, si benè explicetur. Nam præter turpitudinem, & deformitatem, quæ in Dœmonibus provenit ex macula peccati, per quam tollitur inæstimabilis pulchritudo gratiæ, datur alia deformitas, & turpitudo, quæ provenit ex qualitatibus ab igne alligante productis, per quas uel totaliter ablata, uel saltem diminuta fuit pulchritudo etiam naturalis Dœmonum, non quidem quantùm ad entitatem sive substantiæ, sive potentiarum Dœmonum, quæ totam suam integritatem, & perfectionem, proindeque etiam pulchritudinem in esse physico conservant; sed quan-

tùm ad hujusmodi potentiarum exercitium, sive in Dœmonibus in se consideratis; sive in ordine ad alias creaturas universi: nam in esse morali totaliter ablata est naturalis perfectio, & pulchritudo Dœmonum, & in esse physico valdè diminuta est, quatenus propter ignis alligationem nec se collocare possunt ubi volunt, nec operari sicut ipsis placet, & eorum naturæ convenit, ut patet ex dictis in hoc articulo, §. 2. ubi explicuimus illud axioma ex D. Dyonisio desumptum: *in Dæmonibus naturalia remanserunt integra, & splendidissima.*

Quinta & his temporibus maximè communis sententia est, quòd Dœmones torquentur ab igne inferni per alligationem, quamvis hæc alligatio diversimodè explicetur ab authoribus, quorum plures dissentiunt magis in terminis, quàm in substantia doctrinæ. Hæc est sententia Doctoris angelici, omniumque Thomistarum, Doctoris subtilis, omniumque Scotistarum, & uno verbo omnium ferè hujus temporis Doctorum, quamvis adhuc inter se dissentiant: quidam enim volunt alligationem illam esse solummodo extrinsecam: alij asserunt ipsam esse etiam intrinsecam; ita ut ignis Dœmones alliget, nedum ipsos extrinsecè afficiendo, sed etiam aliquid in eis intrinsecum producendo: quidam volunt esse alligationem quòad locum tantùm, & per modum incarcerationis, quatenus dœmones ab igne detinentur in inferno velut in carcere: alij volunt fieri etiam alligationem potentiarum, & per modum aggravationis, itaut potentiæ Dœmonum impediantur à libero, & expedito suorum actuum exercitio.

Conclusio. Ignis inferni torquet Dœmones per alligationem nedum extrinsecam, sed etiam intrinsecam, & nedum quantùm ad detentionem in loco, & per modum incarcerationis, sed etiam quantùm ad potentiarum coarctationem, ut ita loquar, & per modum aggravationis.

Ita communiter Thomistæ, Joannes à S. Thoma, Salmanticenses, Gonetus, Archipræsul de Marinis, & alij.

Prob. 1. ex scriptura sacra. Nam in epistola cano-

nica Judæ sic habetur: *Angelos verò, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei, vinculis æternis sub caligine reservavit.* Et Apocal. 20. dicitur: *& vidi Angelum descendentem de cœlo, habentem clavem abyssi, & catenam magnam in manu sua, & apprehendit draconem, qui est diabolus, & satanas, & ligavit eum per annos mille: & misit eum in abyssum & clausit.* Ecce alligationem per vincula, & catenas, scilicet ignis inferni.

Utrumque autem genus alligationis, & quoad locum, & quoad operationem, exprimitur in lamentationibus Jeremiæ, sive Threnorum 3. *In tenebrosis collocavit me sicut mortu. sempiternos: circumædificavit adversum me, ut non egredira: aggravavit cōpedem meum.* Igitur mortui sempiterni, sive damnati detinentur in centro terræ velut in carcere, quem Deus circa ipsos ædificavit, itaut egredi non valeant: & aggravantur eorum compedes, quatenus sicut in hominibus gravitas compedum impedit liberum usum potentiarum, ita etiam in damnatis pondus ignis similiter impedit liberum, & expeditum potentiarum exercitium.

Prob. 2. ex testimoniis D. Augustini, & D. Gregorij in præcedenti . relatis. Nam D. Augustinus asserit, quòd Dœmones adhærebunt ignibus tartareis cruciandi, *accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.* Et D. Gregorius dicit, quòd sicut anima detinetur in corpore, quod vivificat; ita Dœmones in igne corporeo detinentur, per quem mortificantur. Igitur in unione corporis & animæ duo considerari debent: unum est, quòd corpus ab anima vivificatur, & hoc est delectabile: alterum est affli ctiuum quòd anima à corpore veluti mortificatur, dùm in ipso quantumvis abominabili detinetur, & propter varias ipsius indispositiones à suis operationibus retardatur, & quandoque totaliter impeditur, juxtà illud Job 7. *factus sum mihimetipsi gravis*, & sap. 9. *corpus quod corrumpitur aggravat animam:* hoc etiam patet in homine, qui podagrâ

laborat: alligatur enim & quoad locum, quia detinetur in lecto; & quoad operationem, quia non potest applicare mentem suam ad agenda sicuti vellet.

Igitur Dœmones adhærent ignibus tartareis, non præstando id quod est delectabile, cùm ipsos non vivificent; sed patiendo id quod est afflictiuum, cùm ab ipsis mortificentur, per utramque alligationem incarcerationis, & aggravationis, quatenus violenter ab ipsis detinentur in inferno velut in carcere, & impediuntur, ne mentem suam ad agendum applicare valeant sicuti vellent.

Prob. 3. ex D. Thoma 4. sent. dist. 44. qu. 3. a. 3. ubi ait: *hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinæ iustitiæ vindicantis, quòd sic detinet spiritum, & ita efficitur ei pœnalis; retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, & secundùm quòd vult.* Non potest operari ubi vult, ecce alligationem quoad locum, nec secundùm quòd vult, ecce alligationem quoad operationem.

Prob. 4. & explicatur magis conclusio. Pœna Dœmonum explicari debet per maximum, & acerbissimum cruciatum, ut fatentur omnes: pœna enim debet esse proportionata culpæ; unde sicut Dœmonum culpa est maxima, ita & pœna. Sed maximus, & acerbissimus cruciatus provenit ex utraque alligatione, scilicet extrinseca, & intrinseca. Ergo per utramque explicari debet Dœmonum pœna. Prob. mi. tantus est Dœmonum cruciatus, quanta est illius alligationis disconvenientia ad naturam angelicam. Sed hæc disconvenientia est maxima. Ergo & ille cruciatus. Major patet; cùm enim causa sive objectum doloris sit malum ut tale cognitum, malum autem alicujus sit id quod ei disconvenit, sequitur quòd doloris quantitas ex qualitate disconvenientiæ cognitæ omnino pensari debet. Minor facilè probatur. Nam inprimis si celsitudinem naturæ Dœmonum, eorumque superbiam consideremus; ea est naturæ ipsorum dignitas, & præstantia, ut ei corporalia omnia jure naturæ subdantur, & obsequantur; ea ipsorum superbia, ut neque Deo ipsi subiici voluerint, neque illum tanquam

superiorem venerari: & tamen rebus vilissimis, & abjectissimis, quales sunt ignes tartarei, subiiciuntur, angusto in loco, veluti in carcere, ab eis detinendi, & in perpetuum deprimendi, itaut qui fuerant creati in loco omnium supremo, & nobilissimo, scilicet cœlo empyreo tanquam naturæ ipsorum debito, ut diximus initio tractatus, & ibi si in gratia perseverassent, erant beatificandi, recludantur in loco omnium infimo, & ignobilissimo, sive in centro terræ, & ibi modis omnibus torqueantur. Habere itaque omnia corpora sibi naturaliter subdita, & tamen infimis corporibus violenter subiici, qualis improportio? nolle humiliari Deo, & tamen vilissimæ creaturæ dominium supra se, & principatum recognoscere, ac subire, qualis disconvenientia? à supremo ad infimum detrudi locum, quanta, & quàm afflictiva mutatio?

Deinde non minor est disconvenientia, nec proinde minor afflictio, si consideretur alligatio potentiarum, tam in se, quàm per ordinem ad locum. Nam quantò aliqua forma est perfectior, tantò est activior, & quantò activior, tantò majorem habet inclinationem ad operandum: unde detentio, & alligatio ne operetur, non potest non esse illi maximè disconveniens, & repugnans. Angeli autem sunt formæ activissimæ, itaut vita eorum intellectiva consistat in perpetuo operationis excertio, sicut vita hominis consistit in perpetuo motu cordis, sicut diximus agendo de ipsorum perfectione quantùm ad operationes. Ergo non potest major excogitari disconvenientia, nihilque magis naturali eorum inclinationi contrarium, & nihil proinde magis violentum, & afflictiuum, quàm impedimentum, ne operentur, sicut & quando volunt.

§. VII.

Mira pœnæ Dæmonum descriptio ex Cardinali Caietano, quæ est meditatio efficacissima ad incutiendum horrorem peccati.

Descriptionem illam semper admiratus sum: eamque existimo meditationis materiam maximè efficacem

ad incutiendum horrorem culpæ, cui talis tantaque debetur pœna. Nam quamvis pœna damni sit incomparabiliter major quàm pœna sensus, ut suo loco dicemus: attamen pro hoc statu viæ sensibilibus magis movemur quàm purè intellectualibus. Igitur noster Cardinalis Cajetanus to. 3. opuscul. tract. 1. oratione 5. quam habuit de ista materia coram S. Pontifice Julio II. sic discurrit.

Definitus non naturâ, sed vi detentus in loco spiritus, naturalē libertatē, ac dignitatē, quâ nulli subiicitur corpori, quâ omne corpus evincit, quâ omni corpori praeminet, præsidetque, infelicissimus perdidit, & perdidisse miserrimè mœret, atque mœrēdo ineffabililiter cruciatur. Affligatur intellectus, quādo suæ captivationis ærumnā nō recogitare subinde non potest. Cùmque simul multa meditari nequeat, ab aliorū omnium, quæ levamen afferre possent, consideratione prohibetur. Et quāquā meditatio pœnæ, pœna non sit, cùm liber quis meditatur solùm, nihil adversi sentiens, aut metuens: attamen ubi præsens est doloris obiectum, ubi suam vim exercet in meditantem, ubi denique meditatio ipsa coacta est, nihil acerbiùs animum quàm eiusmodi consideratio afficere potest. Affligitur voluntas, quippe ab omni delectabili depulsa, id ferre compellitur, quòd dedignatur, respuit, abhorret. Quàm maximè odit Dei iustitiam: cui præcipuè invidet, divinam celsitudinem magnificari in propriâ, & eâ abiectissimâ pœnâ, dolet, gemit, corroditur. Affliguntur denique activæ potentiæ: siquidem diro igni addictæ, nullâ, aut certè modicâ possunt exercitatione sese subiectis admovere rebus: Quod eò intolerabilius est, quò tanta vis eis inest, ut commovere nutu singula possent. Accedit ad hæc quòd iugis, peremnisque est eis definitus carcer, & dolor: ita ut nulla valeat minuere, aut molire adventans conditio: sed semper uti ab initio acerbissimè mœrere opus est. Neque enim detrusi spiritus oblivione mederi, meditatione vacare, affectum deponere, sese adhortari, facere (ut aiunt) de necessitate virtutem usquequaque

valent. Nulla eis clementiæ, aut varietatis spes, nulla in prætereuntis temporis eventu expectatio; sed quas luunt pœnas numquam terminandas, aut minuendas certissimè sciunt, imò inviti ad mœroris culmen clarâ luce vident. Hucusque Cajetanus.

Quòd autem hæc omnia fieri non possint, nisi ignis producat aliquam entitatem, quæ intrinsecè recipiatur in Dœmonibus, sive per alligationem intrinsecam, probatur. Quia omnes Angelorum operationes, uel sunt purè, ac præcisè immanentes, sicut simplex intellectio, simplexque volitio, quæ remanent intra Angelos, nihilque producunt ad extra: uel sunt immanentes formaliter, & virtualiter transeuntes, sicut operationes, quibus Angeli sese in loco constituunt, ut productio lucis, uel productio motus, quæ sunt actiones remanentes in Angelis ad intra secundùm suam rationem formalem; & nihilominus virtutem habentes producendi ad extra in corporibus lucem, & motum, non minùs quàm si actiones illæ formaliter transirent ab Angelis ad corpora, ut explicuimus magis agendo de loco Angelorum. Quamvis ergo ignis inferni posset per solam alligationem extrinsecam impedire, ne Dœmones effectus illos ad extra producerent, scilicet lucem, & motum: non posset tamen impedire, actiones, quas producunt ad intra, nisi per alligationem intrinsecam, per quam intra ipsos Dœmones penetrat, eorumque potentias ita ligat, ut eas impediat, ne tales actiones in seipsis producant. Cùm igitur ignis inferni ad majorem torturam dœmonum nedum impediat eorum effectus, sed etiam ipsasmet operationes, debet per effectus suos intra dœmones penetrare, ipsosque intrinsecè alligare.

§. VIII.

Soluuntur obiectiones: & præsertim quantùm ad Dæmones in aëre isto existentes.

Obiic. 1. D. Thomas 4. sent. dist. 44. a. 3. quæstione. 3. ad 4. ait. *Dicendum, quòd ignis in ani-*

mam non agit per modum influentis, sed per modum detinentis. Ergo ignis inferni alligat solummodo extrinsecè animas, & dœmones, eos detinendo: & non alligat intrinsecè, aliquid in ipsos influendo.

Resp. quòd angelicus Doctor nihil aliud vult, nisi quòd ignis inferni non agit in animas, & dœmones, producendo in eis entitatem alterativam, & corruptivam, quod ibi vocat influere: sed semper manet, quòd agit producendo in eis entitatem detentivam, & impeditivam. Unde concesso antecedente, negatur consequentia. Et quòd hæc sit vera mens D. Thomæ, probatur: quia ibidem immediatè anteà in resp. ad 3. ait. *Dicendum quòd Philosophus, & Boetius loquuntur de illa actione per quam patiens transmutatur in naturam agentis* (quando scilicet dicunt, quod illa solùm se habere possunt ad invicem ut agens, & patiens, quæ in materia communicant) *talis autem non est actio ignis in animam.* Excludit ergo actionem transmutativam, sive alterativam, & corruptivam. Sed quòd non excludat actionem productivam entitatis intrinsecæ potentiarum detentivæ, & impeditivæ, patet ex corrore ejusdem quæstiunculæ 3. ex qua integram authoritatem retulimus pro nostra conclusione; ibi enim D. Thomas asserit, quòd ignis inferni *sic detinet spiritum, & efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, & secundùm quòd vult.*

Instabis, detentio illa dœmonum retardans eos ab executione propriæ voluntatis, fieri potest ab igne inferni per solam alligationem, sive detentionem extrinsecam. Ergo ex his D. Thomæ verbis non habetur illa alligatio, sive detentio intrinseca, quam prætendimus. prob. antec. quia diximus in fine §. præcedentis quòd per solam detentionem extrinsecam possunt impediri Dœmones, ne producant lucem, & motum, quibus se in loco constituunt. Ergo per ipsam impediri possunt, ne operentur ubi volunt, & secundùm quòd volunt. Sicut per columnam, quæ lapidem sustinet, & extrinsecè tantùm ipsum afficit, nihilque intrinsecè in eo producit, impeditur lapis ille,

ne juxta suam naturalem inclinationem moveatur deorsum, & tendat ad centrum suum.

Resp. ne. antec. ad cujus probationem dist. antec. per solam detentionem extrinsecam possunt impediri dœmones, ne producant lucem, & motum, impediendo ipsos effectus extrinsecos, conc. impediendo ipsas actiones intrinsecas, ne. Hoc enim fieri non potest nisi per detentionem intrinsecam.

Ad exemplum ne. paritatem. Ratio discriminis est, quòd dum impeditur effectus extrinsecus proveniens ex motu lapidis ad centrum tendentis, lapis ille nihil operatur intra seipsum: unde ad motum ejus totaliter impediendum sufficit sola detentio extrinseca. Sed etiamsi impedirentur effectus extrinseci, qui ex dœmonibus procedere possent, adhuc intra seipsos operarentur, & ad hoc impediendum, uel saltem limitandum, itaut operentur quidem, sed non ubi, & sicut volunt, requiritur detentio intrinseca.

Obiic. 2. Angeli boni sæpè alligant Angelos malos, sicut expedit ad salutem prædestinatorum, sicut supra diximus ex Apocal. 20. de Angelo qui descendit de cœlo, & alligavit draconem, sive diabolum: & tamen Angeli boni nihil operantur intrinsecè in Angelos malos: quia ut dicemus in qu. sequ. unus Angelus nequit illabi in alium neque per se, neque per effectus suos. Ergo multò minùs ignis inferni aliquid intrinsecè operatur in Dœmones, dum eos alligat: cùm operatio ignis sit incomparabiliter minùs perfecta, quàm operatio Angeli.

Resp. conc. antec. ne. conseq. discrimen in hoc consistit, quòd Angeli boni non alligant Dœmones effectivè, sed tantùm exigitivè, quatenus exigunt, ut ad imperium quod faciunt dœmonibus, eos Deus alliget effectivè; sicut semper facit, quia boni Angeli nunquam volunt dœmones alligare, nisi juxta beneplacitum Dei. Sic non est necesse, quòd Angeli boni Dœmones alligando ipsis aliquid imprimant intrinsecè. At verò ignis inferni dœmones alligat, non exigitivè tantùm, sed etiam effectivè: & ideo requiritur quòd aliquid intrinsecè dœmonibus imprimat, dum eos alligat.

Ratio radicalis hujus discriminis est, quòd Ange-

lis est agens vitale, de cujus ratione est ut operetur tanquam causa principalis, quia actio vitalis principaliter procedit ab intrinseco: & quia unus Angelus non potest influere in alium per modum causæ principalis, sed hoc est solius Dei proprium, ut dicemus in qu. sequ. ideo boni Angeli non alligant dœmones effectivè, sed tantùm exigitivè. Ignis autem inferni est agens non vitale, quod operatur tanquam instrumentum Dei ut causæ principalis: quia actio non vitalis principaliter procedit ab extrinseco: & quia ignis inferni licèt corporeus potest ut instrumentum Dei intrinsecè influere in dœmones: ideo ignis eos alligat per modum causæ instrumentalis, nedum exigitivè, sed etiam effectivè.

Hoc autem non provenit ex perfectiori operatione ignis, quia certum est operationem Angeli esse incomparabiliter perfectiorem: sed ex diverso operandi modo, scilicet vitali, & non vitali, ut explicuimus magis in tract. de visione Dei qu. I. artic. 3. ubi ostendimus quòd oculus corporeus elevari nequit ad videndum spiritum, quamvis ignis corporeus elevetur ad torquendum ipsum, propter eamdem rationem, quòd tortura dœmonum est actio non vitalis, visio autem eorum foret actio vitalis.

Et notandum est, quòd si Deus vellet, posset tam benè assumere Angelum ut instrumentum ad alligandos effectivè Dœmones, sicut assumit ignem. Sed hoc non convenit dignitati Angeli, qui exigit operari semper ut causa principalis, & non ut causa instrumentalis.

Obiic. 3. pœna damnatorum debet esse inæqualis juxtà inæqualitatem culpæ ipsorum. Sed alligatio non est inæqualis; quia per eam omnes æqualiter detinentur in inferno. Ergo non est conveniens eorum pœna.

Resp. neg. mi. quamvis enim damnati omnes per ignem quo alligantur, detineantur æqualiter in inferno: attamen eorum potentiæ magis, uel minùs aggravantur, & à suis operationibus impediuntur, sicque ipsi magis, uel minùs affliguntur, juxtà majorem, uel minorem quantitatem culpæ.

Ob. 4. sunt dœmones qui non detinentur in inferno,

nempe illi, qui per nostrum aërem discurrere permittuntur, qui propterea ab Apostolo aëreæ potestates appellantur. Ergo non est universaliter verum, quòd Dœmones torqueantur per ignis alligationem.

Resp. 1. cum D. Thoma 1. p. qu. 64. a. 4. ad 3. *Quod sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cùm ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem Episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra: similiter dicendum est quòd Dæmones licèt non actu alligentur igni, dum sunt in isto aëre caliginoso; tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur: unde dicitur in quadam glossa Jacobi 3. quòd*, portant secum ignem gehennæ quocunque vadant. *Nec est contra hoc quòd* rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum (*ut dicitur lucæ* 8.) *quia hoc petierunt, reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco, in quo possent hominibus nocere: Unde Matth. 8. dicitur*, quòd deprecabantur eum, ne expelleret eos extra regionem.

Resp. 2. cum nostro Archipræsule de Marinis, quòd cùm Deus possit uti quolibet instrumento ad torquendos Dœmones, quando permittuntur ex inferno exire, & per aërem istum divagari, ad tentandos homines, ut prædestinati eorum tentationes superando, majus acquirant meritum, & majorem gloriam obtineant, Deus utitur ipsomet aëre ad eos alligandos, ut nec plus nec minùs divagari possint, quàm quòd divina permittit providentia. Unde illi Dœmones dupliciter affliguntur, & quatenus considerant se per aërem esse alligatos, et ideo D. Thomas loco proximè citato ad 1. docet, quòd aër iste est locus pœnalis dœmonibus in eo existentibus, quatenus afficiens voluntatem contristando, in quo consistit alligatio intrinseca: & affliguntur etiam quatenus considerant, infernum esse locum sibi debitum, ad quem tandem redire oportebit, & per ignem alligari per totam æternitatem. Sicut incarceratus, qui permittitur ad tempus exire per civitatem, quæ ipsi datur pro carcere, dupliciter af-

ligitur, & ex hoc quòd civitatem habet pro carcere; & ex hoc quòd ad carcerem ipsum oportebit redire.

Resp. 3. quòd sicut explicabimus agendo de causalitate physica sacramentorum, instrumentum Dei potest agere in subjectum distans: unde ignis inferni dœmones, quamvis in isto aëre existentes, & ab ipso distantes, nihilominus semper alligatos tenet, & non permittit eos discurrere, quando, & quantùm vellent, sed sicut Deus patitur; & eos ad se revocat, dum ita Deo placet. Unde se habent veluti feræ funibus alligatæ, quæ licèt interdum discurrere permittantur, semper tamen incedunt subjectæ funi, & rectori funem tenenti.

In hoc etiam sensu dicuntur ubique ardere, & semper ignem gehennæ secum deferre, non in substantia, sed in effectu; quia tam benè per ipsum torquentur, quando sunt extra infernum, ac quando sunt intra ipsum. Unde venerabilis Beda super ca. 3. Jacobi, de Dæmonibus ait: *ubicumque in aere volitant, uel in terris, aut subterris vagantur, suarum secum ferunt semper tormenta flammarum: instar febricitantis, qui etsi in lectis eburneis, etsi in locis ponatur apricis, fervorem tamen, uel frigus insiti sibi languoris vitare non potest. Sic ergo Dæmones, etsi in templis colantur auratis, etsi per aëra sua discurrant, igne semper ardent gehennali.*

§. IX.

Resoluuntur breviter aliqua difficultates minoris momenti.

Quæres 1. Utrum entitas illa, quæ ab igne inferni imprimitur dœmonibus, sit una uel multiplex.

Respondeo esse multiplicem. Sunt enim duæ entitates realiter distinctæ, quarum una imprimitur intellectui dœmonum, & altera eorum voluntati: ut sic utraque potentia remaneat intrinsecè alligata.

Quæ. 2. quodnam sit subiectum hujusmodi entitatum.

Resp. quòd subjectantur in eisdem potentiis intelle-

ctus, & voluntatis, eiſque mediantibus in ſubſtantia dœmonum. Quia dantur ad coarctandas operationes eorum: unde ſicut illæ potentiæ ſunt principium proximum, & immediatum, ſive principium quo, uel ratione cuius Dœmones ſuas producunt operationes, & ſubſtantia eſt principium remotum, & mediatum, ſive principium quod eas producit: ita potentiæ ſunt ſubjectum proximum, & immediatum, ſive ſubjectum quo, uel ratione cujus recipiuntur hujuſmodi entitates, & ſubſtantia eſt ſubjectum remotum, & mediatum, ſive ſubjectum quod eas recipit.

Dices ſi per poſſibile, uel impoſſibile Deus ſepararet potentias operativas à ſubſtantia dœmonum, adhuc illa ſubſtantia poſſet alligari loco violento. Ergo debet dari entitas alligativa, quæ immediatè recipiatur in ſubſtantia dœmonum independenter à potentiis; cùm hoc contribuat ad majus eorum tormentum.

Reſp. ne. antec. diximus enim cum D. Thoma, agendo de loco Angelorum, quòd ſicut corpora ſunt in loco per quantitatem molis, ita ſpiritus per quantitatem virtutis: unde ſicut ſi Deus ſeparaiet quantitatem à ſubſtantia corporea, hæc ſubſtantia non poſſet eſſe in loco, ſaltem poſitivè: ita ſi à ſubſtantia ſpirituali ſepararet quantitatem virtutis, quæ importat potentias operativas, hæc ſubſtantia non poſſet poſitivè eſſe in loco.

Quær. 3. utrum entitates illæ pertineant ad prædicamentum, ubi, uel ad prædicamentum qualitatis.

Reſp. pertinere directè, & formaliter ad prædicamentum qualitatis, reductivè autem tanquam principium effectiuum ad prædicamentum, ubi. Quia entitates, & formæ accidentales, quæ ſunt diſconvenientes ſubjecto in quo recipiuntur, ſunt ex ſua ratione formali qualitates & directè pertinent ad ipſius prædicamentum, ac in prima ipſius ſpecie collocantur, ut docent Philoſophi, & patet de ægritudine, de habitibus vitioſis, deformitate, & aliis ſimilibus, quæ dicuntur morbidæ, & vitioſæ qualitates. Cùm igitur formæ, quas ignis dœmonibus imprimit, ſint ipſis maximè diſconvenientes, debent dici formaliter qualitates. Quia tamen licèt Dœmones collocentur in loco violen-

to per operationes violentas ut mox dicemus; attamen qualitates illæ dœmonibus impressæ ab igne, sunt principium effectiuum hujusmodi operationum, quia cogunt dœmones ad ipsas eliciendas: ideo reduci possunt ad prædicamentum, ubi, tanquam principium ubicationis violentæ dœmonum.

Notandum est autem quòd operationes illas dicimus violentas, abstrahendo ab hoc quòd sint tales, uel simpliciter, uel secundùm quid, ut abstrahamus quoque ab illa difficultate, quam resolvemus in tract. de actibus humanis, an Deus possit mediantibus aliquibus creaturis inferre violentiam aliis, uel simpliciter, uel solummodo secundùm quid.

Inferes 1. Quòd sicut Angeli suntin loco sibi connaturali, & voluntario per operationes voluntarias: ita sunt in loco præternaturali, sibique violento per operationes violentas. Non potest enim intelligi quòd spiritus tangat positivè locum, nisi per operationem formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem, in qua consistit exercitium quantitatis virtutis, ut diximus agendo de loco Angelorum. Unde quando dicitur communiter, quòd dœmones sunt in loco violento per passionem, sensus est quòd patiuntur, & recipiunt contra voluntatem suam formas illas ab igne impressas, per quas necessitantur ad eliciendas operationes sibi violentas.

Inferes 2. Quòd Dœmones sunt in inferno producendo motum in igne inferni. Diximus enim ibidem, quòd Angeli sunt in loco, quatenus in eo producunt uel lucem, uel motum: Dœmones autem impediuntur à productione lucis, nisi quando permittitur eis ut se transfigurent in Angelos lucis, quia nobilissimæ illius qualitatis productio non convenit statui damnationis: unde superest ut producant motum. Igitur in loco violento inferni coguntur semper voluere, & revolvere ignem, quo alligantur, & conari se ab ipsius vinculis eximere, quamvis omnes suos conatus omnino inutiles esse videant; sicut rabidus canis voluit, & revolvit catenam, quâ alligatur, & inutiliter conatur effugere: & hæc occupatio pessima est una ex maximis miseriis, & pœnis quas Dœmones patiuntur.

Inf. 3. Non benè ab aliquibus explicari alligationem Dœmonum in loco violento, per eorum operationes non elicitas, sed impeditas, quatenus, inquiunt, detentio in loco nihil aliud est quàm impedimentum extensionis, sive exitus extra illum : & cùm aliunde non possint Dœmones se extendere ; extensione cujus sunt capaces, scilicet virtuali duntaxat, extra locũ aliquem, sive exire ab eo, nisi mediante sua quantitate virtuali, quæ est potentia operativa, & ejus actus : consequens est non posse constitui alligationem aliquam in dœmonibus independenter ab eorum operationibus impeditis.

Nam contra est, quòd Dœmones detineri violenter in loco, non est solummodo impediri ne ab illo exeant ad alium locum, sed etiam positivè applicari ad locum illum, in quo detinentur ; aliàs si non essent positivè nec in illo, nec in alio loco, nullibi forent positivè. Non ergo alligantur Dœmones per hoc purè, & præcisè, quòd impediuntur eorum operationes, per quas se in aliis locis constituerent, sed etiam & principaliter per hoc quòd necessitantur ad eliciendas operationes, per quas contra voluntatem positivè applicantur loco in quo detinentur. Maximè quia quod præstat in corporibus quantitas molis per extensionem formalem in ordine ad locum, hoc præstat in spiritibus quantitas virtutis per extensionem virtualem in ordine etiam ad locum. Unde sicut si totaliter impediretur extensio illa formalis in ordine ad locum, corpus in nullo loco foret positivè ; ita in nullo etiam loco positivè foret spiritus, si totaliter impediretur illa virtualis extensio. Alligantur ergo Dœmones partim per operationes impeditas, & partim per elicitas.

Inferes 4. Ignem esse convenientissimum torturæ dœmonum instrumentum. Quia, ut docent Philosophi, inter quatuor elementa ignis est maximè activus, & minimè restitiuus : quatenus est maximè activus, est etiam maximè afflictiuus, unde nullam majorem pœnam homines pati possunt, quàm si lento igne comburantur : sic ignis est maximè conveniens ad torquendos Dœmones, considerando rationem genericam culpæ ipsorum : quatenus verò est minimè restitiuus,

quodlibet

quodlibet agens quamvis parvæ activitatis, ejus resistentiam superat, & ipsum extinguit; unde servatâ proportione quantitatis ignis, & aquæ, aqua statim extinguit ignem; & sic est instrumentum maximè conveniens ad torquendos Dœmones, consideratâ ratione specifica culpæ ipsorum, quæ est superbia: hæc enim in rabiem vertitur, dum considerant Dœmones activitatem suam esse maximam, & tamen non posse minimam illam ignis resistentiam superare, nec ipsum extinguere.

§ X.

Novus modus explicandi, quo pacto animæ sunt in paradiso, in purgatorio, in limbo, & in inferno.

Quantùm ad animas, quæ in paradiso fruuntur gloria, sunt ibi sicut Angeli beati, producendo lucem, quâ exornant cælum empyreum. Et de hoc satis diximus agendo de loco Angelorum.

2. Quantùm ad animas existentes in purgatorio, sunt ibi tanquam in loco, & detinentur ab igne, qui eas necessitat ad operationes formaliter immanentes, & virtualiter transeuntes, per quas dant stabilitatem, & permanentiam eidem igni tanquam instrumento divinæ justitiæ ad eas plenè purgandas; & hoc faciunt conformando voluntatem suam voluntati divinæ, ita ut quantumcunque patiantur in purgatorio, nollent tamen ex ipso exire, quamvis possent, quousque forent totaliter purgatæ.

Ut hoc meliùs intelligatur, recolendum est id quod ex D. Thoma diximus in tract. de visione Dei, qu. 1. a. 1. §. 4. cœlum empyreum influere in omnia universi corpora permanentiam, & perpetuitatem juxtà naturæ suæ capacitatem: & quia effectus, qui proveniunt à cœlis, refunduntur in eos tanquam instrumenta, & in Angelos tanquam causas principales; ideo quidquid provenit ab aliis cœlis ratione motus eorum, attribuitur principaliter illis Angelis, qui dicuntur intelligentiæ motrices cœlorum; & id quod provenit à cœlo empyreo, attribuitur principaliter Angelis in

eo residentibus: Angeli ergo influunt tanquam causæ principales permanentiam, & perpetuitatem omnibus universi corporibus. Et quia ut suo loco explicabimus, animæ à corporibus separatæ assimilantur Angelis: ideo animæ existentes in cœlo empyreo contribuunt sicut Angeli ad permanentiam, & perpetuitatem rerum corporearum totius universi. Similiter animæ in purgatorio detentæ, necessitantur ad influendum in ipsum ignem, à quo detinentur, & torquentur; & per talem influxum dant illi stabilitatem, & permanentiam, quamdiu ab illo purgantur.

Dum autem dicitur, quòd Angeli deferunt animas ab hoc mundo ad purgatorium, & ex purgatorio ad cœlum, intelligi debent hoc facere exigitivè, non autem effectivè: quia Angeli non possunt influere in animas, ut eas necessitent ad operationes, per quas in loco violento detinentur, ut diximus in parag. hujus articuli: sed ex officio suo, quatenus sunt hujusmodi animarum custodes, exigunt, ut Deus ipse talem animarum translationem faciat.

3. Quantùm ad animas puerorum, qui sine baptismo decedentes transferuntur ad Limbum, ubi nullam patiuntur pœnam sensus, dico, eas ibi esse tanquam in loco non positivè, sed negativè, idest non quasi operantes in locum illum, & physicè ipsum tangentes: sed quia non sunt distantes ab illo, & ubi est locus ille, ibi animæ sunt in seipsis: sicut diximus agendo de loco Angelorum, quòd si Angelus nullibi operaretur, nullibi esset positivè, benè tamen negativè, quatenus ubi Deus eum conservaret, ibi esset non positivè in ipso loco, sed in seipso: & sicut si Deus separaret quantitatem ab aqua existente in vase, ibi aqua remaneret tanquam in loco non positivè, sed negativè, sive non foret distans à vase, sed ubi esset vas, ibi ipsa foret in seipsa.

4. Quantùm ad animas existentes in inferno, cùm ut jam diximus, animæ à corporibus separatæ, assimilentur Angelis, sunt etiam simili modo in inferno positivè tanquam in loco; scilicet voluentes, & revolventes vincula sua ignea, irrito conatu, & inutili labore, quod contribuit ad maximam earum afflictionem.

Denique si alicui non placet ille modus explicandi, sequatur alium jam explicatum, & illum applicet ad propositum, dicendo, quòd Dæmones, & animæ in inferno sunt ibi positivè tanquam in loco, quatenus necessitantur influere in ipsum ignem, & ad maximam afflictionem suam, dare stabilitatem, permanentiam, & perpetuitatem ipsimet tormentorum suorum instrumento.

QUÆSTIO VI.

De locutione & illuminatione angelica.

AGendum est priùs de illapsu solius Dei in intellectuales creaturas, ut sic faciliùs intelligantur ea, quæ de locutione, & illuminatione angelica dicturi sumus.

ARTICULUS I.

De illapsu solius Dei in omnes creaturas intellectuales.

Multa de hoc illapsu dici possunt, quæ sunt maximè difficilia, & intricata, ut curiosus lector videre poterit apud D. Thomam 1. p. q. 106. a. 2. & Cajetanum ibidem, & 3. contra gentes cap. 88. & Ferrariensem ibidem. Seligo ea, quæ sufficiunt Theologiæ candidatis.

§. I.

Vtrum solus Deus illabi possit in creaturas intellectuales; itaut unus Angelus illabi nequeat in alium Angelum, nec in animam nostram.

Adu 1. Illapsum istum dupliciter intelligi posse, vel quoad substantiam, vel quoad virtutem: illapsus

quoad substantiam esset, si substantia unius Angeli penetraret substantiam alterius Angeli, uel animæ nostræ, eo proportionali modo quo uerum corpus penetraret aliud: & in hoc sensu fatentur omnes, quòd Deus solus res omnes penetrat, conservans eas in suo esse. Illapsus autem quoad virtutem est, dum agens remanet quidem extra substantiam passi, ipsique extrinsecè tantùm applicatur: sed tamen producit effectum, qui in eo recipitur intrinsecè, & sic per virtutem suam intra ipsum penetrat. Et de isto illapsu est difficultas.

Adu. 2. quòd talis illapsus quoad virtutem dupliciter intelligi potest, uel per modum causæ principalis, uel causæ instrumentalis; fieri per modum instrumenti patet ex dictis. Ignis enim inferni tanquam instrumentum Dei, penetrat per virtutem suam intra Dæmones, & sic in eos illabitur, producendo in eis effectus in præcedenti articulo explicatos: Et similiter sacramenta sunt instrumenta physica, quæ per virtutem sibi communicatam illabuntur in animam, producendo in ea gratiam. Sed difficultas est utrum talis illapsus fieri possit ab alio quàm à solo Deo per modum causæ principalis, qui est modus agendi Angelorum, quando alloquuntur, aut illuminant alios Angelos, uel animas nostras.

Illi qui dicunt Angelum alloquendo, uel illuminando alium, producere aliquid physicum intra ipsum, consequenter admittunt illum illapsum quoad virtutem, & per modum causæ principalis. Sed D. Thomas, omnes Thomistæ, & plures alij talem illapsum negant. Unde Doctor angelicus 3. p. qu. 64. a. 1. a t. *Dicendum quod operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis: & alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti: Quia solus Deus illabitur animæ, in qua sacramenti effectus existit &c. secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri: nam eadem ratio est ministri, & instrumenti; utriusque enim actio exte-*

rius exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

Conclusio. Solus Deus illabitur in Angelos, & animas nostras; itaut nullus Angelus sive bonus sive malus itá illabi possit.

§. II.

Egregiæ authoritates scripturæ, & Patrum.

Prob. 1. authoritate scripturæ sacræ. Apostolus enim 1. ad Corinth. 2. ait. *Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?* Quem locum exponens D. Thomas ita loquitur. *Nec Angelus bonus, nec malus ea quæ in corde hominis latent, scire potest; nisi inquantum per aliquos effectus manifestantur: cuius ratio accipi potest ex verbo Apostoli, qui dicit eâ ratione spiritum hominis cognoscere, quæ in corde hominis latent, quia in ipso homine est: Angelus autem neque bonus, neque malus illabitur menti humanæ, ut in ipso corde hominis sit, & intrinsecùs operetur; sed hoc solius Dei proprium est. unde solus Deus est conscius secretorum cordis hominis.*

Confirm. Plus est aliquid producere, quàm præcisè cognoscere, ut per se patet. Sed Angelus non potest illabi in alium Angelum, uel in animam nostram per suam virtutem cognoscitivam: non enim potest penetrare secreta cordium, nisi ad ipsum dirigantur, ut diximus supra qu. 3. a. 2. §. 4. ergo multò minùs illabi potest per suam virtutem productivam.

Prob. 2. authoritatibus SS. Patrum. D. Augustinus in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 83. ait: *Illabi menti illi soli possibile est, qui creavit.* Et quamvis liber ille non existimetur esse D. Augustini, sed Gennadij, ut patet ex censura Doctorum Lovaniensium ipsi præfixa; attamen quantùm ad authoritatem illam, D. Thomas 3. p. qu. 8. a. 8. ad 1. eam refert, & approbat. D. Hieronymus super illud Matth. 15. *de corde exeunt cogitationes malæ*, ita loquitur. *Arguendi sunt ex hac sententia, qui cogitationes á diabolo immitti putant, & non ex propria nas-*

ci voluntate: diabolus adiutor, & incensor malarum cogitationum potest esse, author esse non potest. Et venerabilis Beda in eumdem locum sic habet, *Diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor.* Quatenus scilicet, ut explicabimus ex D. Thoma solvendo objectiones, Angeli boni persuadent bonum illuminando, & mali inducunt ad malum alloquendo, uel etiam commovendo passiones in appetitu sensitivo residentes; non autem aliquid interiùs producendo sive in intellectu, sive in voluntate.

D. Bernardus serm. 5. in cantica, *Illud*, inquit, *scitote, nullum creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari, ut videlicet ita nobis immisceatur, & infundatur, quo eius participatione docti, sive doctiores, uel boni, sive meliores efficiamur. Nullus Angelorum, nulla animarum hoc modo mihi capabilis est, nullius ego capax. Nec ipsi Angeli ita se alterutrum capiunt. Sequestretur proinde prærogativa hæc summo ac incircumscripto spiritui, qui solus cùm docet Angelum, sive hominem scientiam, instrumentum non quærit nostræ corporeæ auris, sicut nec sibi oris. Per se infunditur, per se innotescit, purus capitur à puris, solus nullius indiget, solus & sibi & omnibus de sua omnipotenti voluntate sufficiens.* Igitur boni Angeli possunt quidem exteriùs illuminando nos reddere doctos, & doctiores, bonos, & meliores. Sed Deus solus hoc præstare potest interiùs operando.

Nec dici potest, hæc testimonia esse intelligenda de illapsu quoad substantiam per inhabitationem, quem fatentur omnes non convenire Angelis: unde D. Fulgentius in lib. de fide ad Petrum cap. 3. de ipsis loquens ait: *Inest singulis naturalis terminus, quo à se invicem discernuntur: quia nullus eorum in alio est.* Sed semper manet quòd Angeli & in seipsos invicem, & in animas nostras illabi possunt quoad virtute per operationem: ad quod non requiritur, ut in se invicem inhabitent, sed solummodo ut se circumstent, & extrinsecè afficiant.

Nam contra est 1. Quòd Patres negant absolutè, & sine ulla restrictione, quòd Angeli possint illabi sive in alios Angelos, sive in animas nostras. Ergo negant omnem illapsum, & quoad substantiam, & quoad virtutem. 2. Negant illapsum quoad productionem uel immissionem cogitationum, quem constat esse illapsum per virtutem. Ergo negant utrumque.

§. III.

Exponitur, & defenditur præcipua ratio D. Thomæ. Et infertur doctrina maximæ consolationis.

Prob. 3. præcipuâ ratione D. Thomæ, quæ sic in formam reduci potest. Ille solus potest per virtutem suam illabi in Angelum, uel animam, qui potest illabi in intellectualem naturam. Sed solus Deus hoc potest, non autem Angelus; sive bonus, sive malus. Ergo. Major patet: nam Angelus, & anima sunt naturæ intellectualis. mi. prob. Ille solus potest sic illabi in naturam intellectualem, qui eam dedit. Sed solus Deus eam dedit: quia ipse solus Angelum, & animam creavit, ut docet fides. Ergo ipse solus illabi potest. Prob. ma. Ille solus potest per virtutem suam illabi in naturam corpoream, qui eam dedit. Ergo idem à fortiori dicendum est de natura intellectuali. Consequentia constat. Nam intellectualis natura est longè nobilior quàm corporea. Ergo si natura corporea habet hoc privilegium, ut nullus in eam illabi possit præter ipsius authorem, à fortiori natura intellectualis idem privilegium habere debet. Antecedens probatur ex illo communi Philosophorum axiomate, gravia, & levia moventur à generante; itaut solus generans qui eis naturam dedit, ipsa moveat per virtutem quam ipsis impressit, de quo videri potest id quod breviter diximus supra qu. 5. artic. 2. §. 5. addo in proposito fieri non posse, ut præter generantem ullus alius sive homo, sive Angelus moveat gravia uel levia motu ipsis connaturali. Ergo.

Dices 1. hanc rationem convincere de motu connaturali, non autem de violento: homo enim, & Angelus gravia, & levia movere possunt motu violento,

ut quando homo proiicit lapidem sursum. Ergo similiter dici poterit, quòd Angelus potest movere naturam intellectualem, non quidem motu connaturali, sed violento. Unde D. Damascenus lib. 2. de fide, cap. 2. ait. *Omnis mali ia, & immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt; & immittere homini sunt concessi.*

Sed contra. Licèt ratio non convincat de motu violento, sed tantùm de motu connaturali respectu naturæ corporeæ; convincit tamen de utroque respectu naturæ intellectualis: ratio discriminis est, quia motus naturæ corporeæ, v. gr. lapidis est motus non vitalis, lapis enim nullatenus vivit; motus autem naturæ intellectualis est motus vitalis, & quidem vitæ omnium perfectissimæ, quæ consistit in ipso intelligere, & velle. Sicut autem docent Philosophi, & præsertim Thomistæ, motus non vitalis potest totaliter ab extrinseco procedere, & esse simpliciter violentus, sicut motus lapidis sursum, qui nullatenus à principio intrinseco provenit, sed tantùm ab extrinseco; sed motus vitalis debet procedere ab intrinseco, quia vivere est moveri ab intrinseco; unde intellectio, & volitio non possunt ita ab agente extrinseco provenire, quin proveniant ab aliquo etiam principio intrinseco ipsi intelligenti, & volenti; nec esse simpliciter violenti, sed aliquo modo naturales: unde cùm nullus agens possit conferre principium motus, nisi ille qui naturam dedit, sequitur quòd nec homo, nec Angelus possunt movere naturam intellectualem neque motu connaturali, neque motu violento, sed quòd motus ipsius convenit soli Deo. Et hoc patet ipso etiam exemplo naturæ corporeæ, v. gr. lapidis; nam quamvis homo, & Angelus possint movere lapidem motu violento; non possunt tamen neque connaturaliter, neque per violentiam conferre lapidi neque grauitatem, neque aliquid aliud intrinsecum, quod sit principium motus. Si hoc non possunt respectu lapidis, à fortiori non possunt respectu naturæ intellectualis.

Propterea distingui debet duplex motus: unus qui est motus purus, qui recipitur in mobili, sed ab ipso non producitur, & talis est motus violentus lapidis sursum,

&c.

& motus iste potest procedere ab alio agente extrinseco, præter illum qui naturam dedit: alter est motus, qui simul est operatio, qui nedum in mobili recipitur, sed etiam ab ipso producitur, & talis est naturalis motus lapidis deorsum: motus iste à nullo alio procedere potest quàm ab illo qui naturam lapidi dedit, nimirum à generante. Cùm igitur omnes motus naturæ intellectualis non sint puri motus sed etiam operationes, cùm nedum recipiantur in intelligente, sed etiam ab ipso producantur: semper manet quòd ille solus qui naturam intellectualem dedit potest eam movere intrinsecè nempe Deus.

Ad authoritatem D. Damasceni Respondet D. Thomas 1. p. qu. 111. artic. 2. ad 2. *Dicendum quòd Dæmones non possunt immittere cogitationes interiùs eas causando, cùm usus cogitativæ virtutis subiaceat voluntati: dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, uel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, uel passionem concitantis: & hoc ipsum incendere Damascenus vocat immittere: quia talis operatio interiùs fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licét Angelorum ministerio procurentur.*

Igitur duplex est cogitationum immissio: una immediata, per quam agens interiùs operatur in mentibus nostris ad hoc ut cogitationes formentur; & hoc modo solus Deus cogitationes immittere potest: altera est immissio mediata, per quam agens uel exteriùs persuadet, uel etiam interiùs potentias sensitivas commovet, ad hoc ut formentur cogitationes; & hoc modo Angeli sive boni sive mali cogitationes immittere possunt. Hæc distinctio est regula generalis ad intelligenda Sanctorum Patrum testimonia, sicut D. Thomas D. Damascenum explicuit.

Instabis, agens extrinsecum potest esse principium motus etiam naturalis ipsius lapidis: dum enim lapis remanet suspensus per columnam, ille qui columnam subtrahit, est causa cur lapis naturali motu descendit. Ergo semper manet, quòd motus etiam naturalis procedere potest, nedum ab illo, qui naturam contulit,

sed etiam ab alio.

Sed contra est, quòd licèt agens extrinsecum possit esse causa motus etiam naturalis, per modum removentis prohibens, uel etiam applicantis virtutem motivam ad ipsum motum, non tamen per modum causæ ipsius motus effectivæ, de qua sola loquimur in præsenti. Sic ille qui columnam subtrahit, removet obstaculum; quod impediebat ne lapis deorsum tenderet, & veluti applicat gravitatem lapidis ad causandum illum motum: sed tamen ille motus non procedit effectivè à tali extrinseco agente, sed à solo generante, mediante natura, & virtute, sive gravitate, quam lapidi contulit. Sicut ille qui applicat ignem ad lignum, non est propterea causa combustionis, quæ provenit à sola virtute ipsius ignis.

Dices 2. datur motus omnino connaturalis, & nullo modo violentus, qui provenit ab eo qui naturam nullatenus contulit. Solus enim Deus creavit cœlos, & intelligentiæ motrices eos movent, & talis motus nullo modo est violentus cœlis, sed potiùs eis omnino connaturalis. Ergo non subsistit principium D. Thomæ.

Sed ut expresè ait D. Thomas 1. p. qu. 70. artic. 3. ad 4. Motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium actiuum, sed propter principium passiuum, quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intelligentia moveatur. Igitur duplex distinguendus est motus, ut jam diximus; alius est purus motus, qui recipitur in mobili, & ab illo non producitur; & talis motus ab extrinseco agente provenit, etiamsi naturam mobili non dederit: talis est motus circularis cœlorum, & motus sursum sive lapidis, sive alterius corporis gravis; cum hoc tamen discrimine, quòd quia cœli non habent inclinationem ad ullum motum contrarium illi, quo moventur ab intelligentiis, ideo talis motus non est eis ullo modo violentus, sed omnino connaturalis; quia verò corpora gravia habent ex natura sua inclinationem ad motum deorsum, qui est contrarius illi, quo proiiciuntur sursum, idcirco econtra talis motus est eis totaliter violentus, & nullo modo naturalis, uel connaturalis. Alius est motus, qui est simul motus, & effectus mobilis; qua-

tenus nedum in eo recipitur, ſed etiam ab ipſo producitur, & talis motus debet eſſe ab intrinſeco, nec poteſt eſſe ab extrinſeco agente, ſed tantùm ab illo qui naturam dedit: talis eſt motus naturalis corporum gravium, qui non poteſt eſſe niſi à generante, ut jam explicuimus. Cùm igitur motus naturæ intellectualis non ſit purus motus, ſed etiam effectus mobilis, imò etiam actio vitalis, non enim anima noſtra merè paſſivè ſe habet ad actus intellectus, & voluntatis, ſed omnino activè: unde Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. de juſtificatione, canone 4. contra hujus temporis hæreticos ita deffinivit: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam juſtificationis gratiam ſe diſponat, ac præparet, neque poſſe diſſentire ſi velit, ſed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque paſſivè ſe habere, anathema ſit.* Semper manet principium noſtri Doctoris angelici, quòd natura intellectualis moveri non poteſt, niſi ab eo qui naturam dedit, ſive à Deo creatore ſuo.

Inſtabis, datur motus, qui non eſt purus motus, ſed etiam operatio, imò & vitalis actio, qui tamen ab extrinſeco agente producitur. Ergo nulla ſolutio. prob. antec. motus potentiæ ſenſitivæ, & ipſius imaginationis, & phantaſiæ eſt actio vitalis, nimirum vitæ ſenſitivæ: & tamen potentia ſenſitiva moveri poteſt ab Angelis ſive bonis, ſive malis, ut patet ex authoritate D. Thomæ proximè relata. Ergo.

Ad hoc dico, quòd idem Doctor angelicus hanc difficultatem ſibi proponit 1. p. qu. 111. art. 4. & ſic reſpondet. Ad 1. *Dicendum, quòd principium ſenſitivæ operationis non poteſt eſſe abſque principio interiori, quod eſt potentia ſenſitiva: ſed illud interius principium poteſt multipliciter ab exteriori principio commoveri.* Et ibidem in corp. articuli ſic expreſsè loquitur. *Dicendum, quòd ſenſus immutatur dupliciter: uno modo ab exteriori; ſicut cùm immutatur à ſenſibili: alio modo ab interiori; videmus enim quòd perturbatis ſpiritibus, & humoribus immutatur ſenſus; lingua enim*

infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; & simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo Angelus potest immutare sensum hominum, sua naturali virtute: potest enim Angelus opponere exteriùs sensui sensibile aliquod, uel à natura formatum, uel aliquod de novo formando, sicut facit dum corpus assumit. Similiter etiam potest interiùs commovere spiritus, & humores, ex quibus sensus diversimodè immutentur.

Replicabis, ex hoc potiùs augetur difficultas, quàm diminuatur. Dici enim poterit, quòd similiter actiones vitales naturæ intellectualis sunt quidem partim ab intrinseco, sed sunt etiam partim ab extrinseco, quatenus Angeli sive boni, sive mali interiùs operantur in animabus nostris, imprimendo eis aliquod principium suarum actionum vitalium intellectionis, & volitionis, & sic eas immutando.

Ut hæc difficultas resolvatur, notandum est, quòd sicut dicemus cum D. Thoma qu. vlt. hujus tractatus, creatura corporalis obedit Angelis quantùm ad motum localem. Quo supposito dicendum est, quòd Angeli possunt movere potentias sensitivas, ipsamque imaginationem, sive phantasiam interiùs operando; non quidem causando ipsam sensationem, uel conferendo aliquod intrinsecum ipsius principium, nam hoc totum provenit ab intrinseco, & ab illo qui naturam dedit: sed solummodo humores, uel passiones corporis cõmovendo, quod pertinet ad motum localem. Unde cùm anima nostra sit incapax in se intrinsecè recipiendi humores, uel passiones corporis, semper manet, quòd Angeli sive boni, sive mali, non possunt ullo modo interiùs in animabus nostris operari.

Dices 4. Ratio D. Thomæ nimis probat, proindeque nihil. Si enim convinceret, probaret, quòd Angelus non possit illabi in alium Angelum, uel in animam nostram nequidem ut instrumentum: contrarium autem diximus in resolutione præcedentis difficultatis, nimirum quòd si Deus vellet, uti posset Angelo, uel anima nostra tanquam instrumento, non minùs quàm igne tartareo, ad interiùs operandum in dæ-

monibus, vel animabus damnatis, & ipsis imprimendum qualitates, quibus alligantur, & affliguntur. Sequela tamen probatur, nam ratio illa fundatur in hoc quòd solus Deus qui creavit naturam intellectualem, potest in ipsa interius operari. Cum igitur ita sit proprium Dei creare, ut non possit assumere creaturam nequidem ut instrumentum ad creandum, & nequidem de potentia extraordinaria, & absoluta, ut ostendimus in fine primi tomi qu. 3. de concursu causæ primæ cum secundis, artic. 1. sequeretur, quòd non posset etiam uti Angelo, uel Anima ut instrumento ad operandum interiùs in dæmonibus, nequidem de potentia extraordinaria, & absoluta.

Resp. negando sequelam. Ratio discriminis est: quia ad hoc ut creatura posset contribuere ad creandum, etiam ut instrumentum, necesse foret, ut attingere posset ens ut ens, quod implicat contradictionem, ut ostendimus in eodem articulo jam citato. Unde hoc fieri nequit de quacunque potentia quantumvis extraordinaria, & absoluta. Sed ad hoc ut contribuere possit tanquam instrumentum ad operandum interiùs in dæmonibus, & animabus damnatis, sufficit ut operari possit circa tale subjectum in particulari sumptum: in quo nulla est contradictio, proindeque fieri potest de potentia extraordinaria, & absoluta. Non potest tamen fieri de potentia ordinaria, quòd Angeli, uel animæ nostræ ad hoc instrumentaliter inserviant: quia hoc eorum naturæ repugnat; cùm sint agentia vitalia, quorum proprium est, secundùm omnes Philosophos, ut agant tanquam causæ principales, & non ut instrumenta.

Similiter ex hoc quòd Deus solus creare potest, & creavit naturam intellectualem, divina providentia statuit, ut ipse solus in eam possit illabi, & interiùs operari: non quòd appareat contradictio, in hoc quòd Deus possit talem, tantamque virtutem conferre v. g. Angelo, ut valeat etiam tanquam causa principalis interiùs in altero Angelo, uel in anima nostræ operari; non quidem immediatè producendo actiones vitales; quia ut docent omnes Philosophi, implicat quòd actiones illæ sint ab extrinseco; sed conferendo

principium aliquod intrinsecum, ex quo hujusmodi operationes procedant: sed tamen convenit divinæ Majestati, ut ipsi soli tale ac tantum reservetur privilegium. Unde licèt aliter fieri posset de potentia extraordinaria, & absoluta, attamen de potentia ordinaria, & juxtà leges à divina providentia stabilitas solus Deus potest illabi per virtutem, & interiùs operari in Angelis, & animabus nostris.

Ex his habemus doctrinam maximæ consolationis: quòd juxtà illam egregiam D. Augustini sententiam enarratione in Psalmum 55. *Omne cor omni cordi clausum est*, possunt quidem Angeli sive boni, sive mali stare ad ostium cordis nostri, & pulsare, sed nequeunt usque ad interiora penetrare. Licèt commoveant benignos, uel pravos humores corporis; licèt bonas, uel malas passiones excitent; semper tamen extra cor nostrum remanebunt. Nostrum enim est uel aperire, uel claudere: aperimus, dum bonis eorum inspirationibus, uel pravis suggestionibus consentimus: claudimus, dum resistimus. Ergo juxtà consilium ejusdem D. Augustini enarratione in psalmum 141. Cor nostrum claudamus diabolo, & aperiamus illud bonis Angelis, & Christo Domino.

ARLICULUS II.

De locutione Angelorum.

Angeli loquuntur ad inuicem, & linguas habent, juxtà illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum.* Sed loquuntur propriè, linguas autem habent metaphoricè. loquuntur quidem propriè, quia ut ait D. Thomas qu. 9. de veritate, artic. 4. locutio præcipuè consistit in manifestatione conceptuum: unde cùm Angeli suos conceptus sibi invicem formaliter, & propriè manifestent: sequitur quòd in eis reperitur locutio propriè dicta. Linguas autem habent non in sensu proprio, sed metaphorico: quia lingua propriè dicta est membrum corporis, quo formatur locutio: unde ad ipsius similitudinem, & per metaphoram illa spiritualis facul-

tas, quâ Angeli conceptus manifestant, dicitur lingua. Glossa quoque super prædictum Apostoli locum ait: Angelos loqui per nutus, & signa, quæ similiter metaphoricè sumuntur: unde D. Thomas artic. 4. jam citato ad 12. ait. *Nutus, & signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species* (scilicet expressa ut postea explicabimus) *nutus autem ordinatio ad alium: sed possibilitas hoc faciendi dicitur lingua.*

Ratio etiam convincit dari locutionem in Angelis: quia constituunt rempublicam perfectissimam, & inter se maximam fovent societatem, & amicitiam, ut dubitari non potest si loquamur de Angelis bonis: si autem loquamur de Angelis malis dubitari etiam non potest, quin saltem societatem inter se habeant, quamvis ex pravo fine, & præsertim ex desiderio perdendi homines. Non potest autem respublica, uel societas ulla subsistere sine mutua locutione, ut per se patet: Unde si propterea convenit hominibus, ut loquantur, à fortiori hoc convenit Angelis: quia ut discurrit D. Thomas in illo artic. 4. jam citato, quod potest virtus inferior, qualis est homo, hoc potest etiam nobiliori modo virtus superior, qualis est Angelus.

In his conveniunt omnes Doctores: sed valdè differunt in modo explicandi illam locutionem angelicam. Unde sit.

§. I.

Quomodo Angeli loquantur sibi invicem, & animabus nostris, & Deo.

Aliqui ex antiquis dixerunt, Angelos se invicem alloqui per signa quædam sensibilia. Sed hæc opinio nunc ab omnibus reiicitur, & meritò: absurdum est enim, ut Angeli, qui sunt puri perfectique spiritus, omnis expertes corporis, & ab omnibus rebus corporeis independentes, indigeant in sua locutione signis corporeis, & sensibilibus. Alij dixerunt eos quidem loqui per signa, sed ea esse spiritualia. Hæc quoque

opinio reiicitur : quia non satis explicat, in quo signa illa consistant.

Igitur duæ nunc in scholis circumferuntur sententiæ, ad quas omnes aliæ reduci possunt. Altera est Scoti, & Scotistarum, & quorumdam aliorum, qui dicunt Angelum loquentem imprimere aliquid physicum in Angelo audiente, sive hoc sit species repræsentativa objecti de quo fit locutio, sive sit actus cognoscendi tale objectum, sive sit utrumque simul. Altera est D. Thomæ, & omnium Thomistarum, & communiter etiam aliorum, qui dicunt locutionem angelicam consistere in sola directione conceptus Angeli loquentis ad audientem, pro qua sententia sit.

Conclusio. Angeli sese invicem alloquuntur per solam directionem suorum conceptuum : itaut Angelus loquens nihil prorsus imprimat Angelo audienti, sed suum conceptum solummodo ad ipsum dirigat : & ex hoc ipso Deus ut author naturæ Angelum audientem per physicam prædeterminationẽ applicet ad formandum actum, quo cognoscit objectum de quo fit locutio, & ad formandam quoque speciem expressam, seu verbum quo ipsi tale objectum actualiter repræsentatur.

Probatur, explicatur, & infertur ex dictis. Inprimis enim ostendimus in articulo præcedenti, unum Angelum non posse illabi per suam virtutem in alium, neque quidquam in ipso producere. Ergo non potest locutio angelica explicari per hoc quòd Angelus loquens imprimat audienti sive prædictam speciem repræsentativam, sive prædictum actum cognoscendi. Ergo superest ut explicetur per hoc quòd Angelus loquens dirigit suum conceptum ad audientem, cùm non supersit alius explicandi modus. Unde D. Thomas 1. p. qu. 107. a. 1. in corp. ita concludit. *Nihil est aliud Angelum loqui ad alterum, quàm conceptum mentis alteri manifestare.* Et qu. 9. de veritate, artic. 5. ad 2. ait. *Non oportet quòd loquens aliquid infundat ei cui loquitur.*

Deinde ostendimus in fine primi tomi, quòd nec Angelus, nec ulla causa secunda potest ullum actum elicere, nisi à Deo physicè prædeterminetur. Ergo

locutio angelica exigit, ut in eodem instanti quo unus Angelus alloquitur alterum, Deus ut author naturæ istum applicet ad audiendum, sive physicè prædeterminet ad eliciendum actum, per quem cognoscat locutionis objectum. Denique ostendimus suprà agendo de speciebus angelicis, quòd omnes quidem species impressæ fuerunt infusæ Angelis in ipso instanti creationis, sed quòd toties quoties Angelus aliquid de novo intelligit, format novam speciem expressam, sive producit verbum, per quod actualiter sibimetipsi repræsentat objectum quod cognoscit. Unde Angelus audiens in virtute ejusdem prædeterminationis physicæ, quâ producit actum illum, per quem alterius locutionem percipit, producit etiam verbum mentis, per quod eamdem locutionem sibimetipsi repræsentat, quasi eam velut in quodam spirituali speculo intueatur.

Sic explicantur facilè omnia quæ concernunt locutionem angelicam. Nam 1. Si unus Angelus non vult loqui alteri, sed servare secretum, sufficit quòd ad ipsum non dirigat suum conceptum: hoc autem ex libera ejus voluntate dependet. 2. si unus Angelus non vult audire alterum ipsi loqui volentem, Deus non applicabit ipsum ad audiendum: hoc enim dependet etiam ex libera ipsius voluntate. 3. dum unus Angelus vult audiri ab aliquo, & non ab aliis, ad ipsum solum dirigit conceptum suum, & non ad alios. 4. Quilibet Angelus quemlibet alium alloqui potest per hujusmodi voluntariam conceptuum directionem: Unde quando glossa super illud 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*, ait quòd *linguæ sunt quibus Angeli præpositi minoribus significant quod de Dei voluntate primi sentiunt*, D. Thomas ibidem dicit, *glossam loqui de locutione adjunctâ illuminationi, non autem de locutione simplici*: ex quo sequitur, quòd Angeli superiores ita inferiores alloquuntur, ut eos illuminent: inferiores verò alloquuntur quidem superiores, sed eos non illuminant. 5. Dæmon pater mendacij potest mentiri, formando unum conceptum, quem non dirigat ad alterum Angelum, & alium conceptum, quem dirigat ad ipsum, & per quem neget se habere conceptum non directum,

uel etiam affirmet se habere oppositum. Sic enim manifestabit aliud quàm illud quòd habet in mente, proindeque mentietur.

Infertur 1. Locutionem angelicam procedere ab Angelo, partim effectivè, partim exigitivè. Angelus enim loquens effectivè dirigit suum conceptum ad alterum, & sic eum ipsi quantùm in se est manifestat: exigit autem ut Deus illum alterum Angelum applicet ad ipsum audiendum.

Infertur 2. Locutionem illam esse actum intellectus, quia ut docet D. Thomas 1. 2. qu. 17. a. 2. *ordinare, sive dirigere est proprius actus rationis*; cùm igitur locutio sit ordinatio, sive directio conceptus unius Angeli ad alterum, patet quòd est actus intellectus. Unde quando idem angelicus Doctor 1. p. qu. 107. a. 1. ad 1. dicit, quòd *voluntas ordinat conceptum mentis angelicæ ad manifestandum alteri*, nihil aliud vult, nisi quòd voluntas movet, sive applicat intellectum ad illam ordinationem faciendam. Igitur locutio angelica est ab intellectu elicitivè, & à voluntate applicativè: & ad hoc exprimendum, locutio illa definitur voluntaria directio conceptuum unius Angeli ad alterum, uel etiam ad alios, si plures simul vult alloqui.

Infertur 3. Unum Angelum posse alloqui alterum quantumvis distantem in infinitum syncategorematicè, sicut supra agendo de motu locali Angelorum diximus, quòd possunt se transferre de uno loco ad alterum quantumvis distantem in infinitum syncategorematicè. Constat enim, quòd unus Angelus potest suum conceptum dirigere ad alterum in quacunque distantia existentem, quandoquidem & nos ipsi hoc possumus, ut experientiâ constat: & tunc Deus illum alterum Angelum applicat ad ipsum audiendum.

Si dicas, quòd clamor loquentis sit propter distantiam audientis: cùm ergo dicatur Isaiæ 6. de Seraphim, quòd clamat alter ad alterum: videtur quòd cùm Angelus sit virtutis finitæ, & limitatæ, non possit ita clamare, ut ab Angelo quantumvis distante audiatur. Respondet D. Thomas 1. p. q. 107. a. 4. ad 3. *Dicendum quòd clamor ille non est vocis corporeæ,*

qua fit propter distantiam loci : sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur ; uel magnitudinem affectus , secundùm quod dicit Gregorius 2. moralium (cap. 4. juxta nova exemplaria , uel cap. 6. juxta vetera) *tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat.* Sicut igitur quæcunque distantia loci non impedit magnitudinem rei de qua loquuntur Angeli , uel magnitudinem affectuum ipsorum , ita non impedit mutuam eorum locutionem , & clamorem : maximè cùm ad solam directionem conceptuum unius Angeli ad alterum quantumvis distantem sufficiat quæcunque virtus quantumvis finita, ut experientiâ in nobis constat.

Infertur 4. Angelos alloqui animas nostras , sive nos ipsos , eodem modo quo alloquuntur alios Angelos: quia cùm animæ nostræ sint entitativè puri spiritus sicut Angeli , eadem est quantùm ad hoc ratio de utrisque. Unde Angeli , sive boni sive mali , nos alloquuntur per solam directionem suorum conceptuum : nequeunt enim illabi in animas nostras, sicut nec in alios Angelos, ut ostendimus in artic. præcedenti. Quia tamen ex hoc quòd animæ nostræ informant corpus, non possunt pro hoc statu viæ intelligere aliquid nisi per conversionem ad phantasmata , unde commune est Philosophorum axioma , quòd nihil est in intellectu, quod priùs non fuerit in sensu : ideo necesse est , quòd dum Angeli nos alloquuntur per suorum directionem conceptuum , simul & semel commoveant species in nostra phantasia residentes , & ad illam commotionem intellectus agens format species intelligibiles, quibus intellectus patiens concipit ea, de quibus nos alloquuntur Angeli.

Quòd si phantasmata desunt ad repræsentandum ea, de quibus nos alloquuntur Angeli , ipsimet formant species sensibiles ad hoc sufficientes , quas per motum localem in phantasiam introducunt , diximus enim quòd res corporeæ natæ sunt obedire Angelis quantùm ad motum localem.

Similiter nos alloquimur Angelos per directionem conceptuum nostrorum ad ipsos. In quo differt locutio nostra cum Angelis , & cum hominibus: quòd cùm

locutio cum Angelis sit purè intelligibilis, sola directio prædicta ad eam sufficit: sed quia locutio cum hominibus non est solummodo intelligibilis, sed etiam sensibilis, ad eam non sufficit illa sola directio; sed requiruntur insuper signa sensibilia, quibus nostri conceptus aliis repræsententur, & innotescant.

§. II.

De modo quo fit locutio inter Deum, & Angelos sive bonos, sive malos & animas nostras. Egregia D. Gregorii doctrina.

Notandum est ex D. Thom. 1. p. qu. 107. a. 3. quòd locutio illa fieri potest dupliciter: locutio enim est ordinatio, sive directio conceptus unius ad alterum. Dupliciter autem aliquid potest ordinari ad aliud. Vel per modum agentis ad patiens; & hoc fit ad hoc ut aliquid communicet alteri, v. g. in rebus naturalibus sol ordinatur ad aërem, ut ipsi lucem communicet, & in locutione humana Doctor ordinatur ad discipulum, ut ipsi communicet scientiam. Hoc modo nullus Angelus, nec ulla anima Deum alloquitur, cùm nihil ipsi communicare possint, sed ipse ex seipso habet rerum omnium notitiam, & omnem perfectionem. Vel ordinatur aliquid ad aliud econtra per modum patientis ad agens, & hoc fit ut aliquid ab ipso recipiat, sic aër ordinatur ad solem, ut ab ipso recipiat lucem, & discipulus ad Doctorem, ut recipiat scientiam.

Hoc modo Angeli boni (& idem est de animabus justorum) Deum alloquuntur, dum cupiunt divinarum ejus perfectionum fieri participes, dum ipsum consulunt, ut divinam ejus voluntatem addiscant, dum eum contemplantur, & admirantur. Deus vicissim eos alloquitur, dum eis suas divinas perfectiones communicat, & suam divinam voluntatem manifestat, & ipsos ad sui contemplationem, & admirationem excitat.

Deus alloquitur Dæmones (& idem est de animabus peccatorum) dum eos de pravis operibus suis increpat, dum in eis conscientiæ remorsus excitat, & debitas pro criminibus infligit pœnas. Dœmones autem Deum alloquuntur, dum credunt, & contremi-

cunt, & dum ipsum licet inviti tanquam justum iudicem fatentur, & agnoscunt, quamvis aliunde ipsum ut talem exhorreant, & detestentur.

De his locutionibus egregiè disserit D. Gregorius magnus lib. 2. moralium, cap. 4. ubi inter alia plura hæc habet. *Loquitur Deus ad Angelos sanctos eo ipso, quo eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit, ut quidquid agere debeant, in ipsa contemplatione veritatis legant, ut velut quædam præcepta vocis sint ipsa gaudia contemplationis. Quasi enim audientibus dicitur, quod videntibus inspiratur.* Et paulò post subdit. *vox Angelorum est in laude conditoris ipsa admiratio intima contemplationis. Virtutis divinæ miracula obstupuisse, dixisse est: quia excitatus cum reverentia motus cordis, magnus est ad aures incircumscripti spiritus clamor vocis. Quæ vox se quasi per distincta verba explicat, dum sese per innumeros modos admirationis format. Deus ergo Angelis loquitur, cùm eis voluntas eius intima videnda manifestatur: Angeli autem loquuntur Domino, cùm per hoc quòd super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt*

Idem sanctus ibidem a t. *Aliter Deus loquitur ad diabolum, aliter diabolus ad Deum. Loqui enim Dei est ad diabolum, vias eius ac negotia animadversione occultæ districtionis increpare &c. Diaboli autem ei respondere est, omnipotenti Maiestati eius posse nihil celare &c. Quasi enim dicere eius est, quid egerit, scire, quòd actus suos oculis illius occulta re non possit.*

ARTICULUS III.

De illuminatione angelica.

Lumen, ut ait D. Thomas 1. p. q. 106. a. 1. prout ad intellectum pertinet, nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis, secundùm illud ad Ephes. 5. *omne quod manifestatur lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est, quàm manifestationem agnitæ veri-

tatis alij tradere, si tamen hoc fiat cum artificioso quodam magisterio, ut dicemus postea. Et ideo D. Paulus tanquam Doctor mundi dicit ad Eph. 3. *mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo.* De hac illuminatione sit.

§. I.

Utrum inferiores Angeli illuminentur à superioribus.

Conclusio est affirmativa, eamque tenent omnes Doctores cum D. Thoma, excepto solo Durando. Probari posset pluribus testimoniis, sed in re tam evidenti sufficiant hæc duo scripturæ, & Patrum. Dicitur Psal. 23. *Quis est iste rex gloriæ? Dominus fortis, & potens; Dominus potens in prælio.* Et iterum. *Quis est iste rex gloriæ? Dominus virtutum ipse est rex gloriæ.* Ubi Angeli inferiores triumphum Christi ascendentis in cœlum admirantes, interrogant superiores Angelos, ut ab ipsis circa tale, tantumque mysterium pleniùs instruantur, ut docent SS. Patres, & præsertim D. Dionysius cap. 7. de cœlesti hierar. Ubi prout habetur in maxima bibliotheca Patrum sic loquitur. *Hoc Theologi perspicuè declarant, ut inferiores quidem cœlestium essentiarum ordines, à superioribus divinorum operum scientiam convenienti modo percipiant. Hi verò qui omnibus antecellunt, ab ipsamet Deitate summa, uti fas est, sacris disciplinis illustrantur. Quosdam enim eorum introducunt à superioribus sacrosanctè eruditos, illum esse Dominum cælestium virtutum, Regemque gloriæ, qui humanâ specie assumptus est in cœlum.*

Dicitur etiam Psal. 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*, idest Angelis, ut interpretatur D. Gregorius Nazianzenus orat. 40. Superiores enim Angeli metaphoricè dicuntur montes: quia sicut montes primos solis radios excipiunt, & inferioribus corporibus communicant, ita superiores Angeli di-

vinas illustrationes immediatè à Deo recipiunt, & postea illas in inferiores effundunt: Unde & eorum Magistri à D. Dyonisio nuncupantur.

Respondet Durandus, hæc testimonia sic esse intelligenda, ut quamvis Deus immediatè per seipsum omnes illuminet Angelos; dicatur tamen illuminare inferiores mediantibus superioribus, non mediatione causalitatis, sed dignitatis: quatenus propter dignitatem, & excellentiam superiorum, priùs naturâ eos illuminat, quàm alios.

Sed hæc solutio nullatenus satisfacit. Patres enim expressè asserunt, & scripturam sacram sic intelligunt, quòd superiores Angeli nedum ab ipso Deo illuminantur, sed ipsi etiam revera illuminant inferiores. Ergo hæc illuminatio fit mediantibus illis, nedum mediatione dignitatis, sed etiam causalitatis.

Prob. 2. ratione Doctoris Angelici 1. p. qu. 106. a. 4. ubi sic discurrit. *Dicendum quòd omnes creaturæ ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent in alia diffundant, nam de ratione boni est quòd se communicet: & inde est etiam quòd agentia corporalia suam similitudinem aliis tradunt, quantùm possibile est. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantùm possibile est. Unde B. Petrus monet eos, qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1. Petri 4.* unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. *Multò igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid à Deo percipiunt, subiectis impartiuntur.*

Obiicies, Apocal. 21. dicitur de civitate cœlesti, *Civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea. Nam claritas Dei illuminabit eam: & lucerna eius est agnus.* Ergo cùm omnes Angeli sint cives illius Civitatis, non illuminantur nisi à solo Deo.

Similiter Iere. 31. dicitur. *Non docebit ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum.* Scilicet

quando erimus beati. Ergo cùm omnes Angeli sint beati, unus non docet alium, nec proinde ipsum illuminat: sed solus Deus illuminat, & docet eos omnes, juxta illud Ioan. 6. *erunt omnes docibiles Dei.*

Resp. ad locum Apocalypsis ex D. Thoma qu.9. de veritate, a. 1. ad 13. quòd authoritas illa intelligenda est de his quæ pertinent ad beatitudinem essentialem, & quæ cognoscuntur in verbo; de his enim solus Deus, & Christus etiam inquantum Deus, omnes beatos illuminat: sed semper manet, quòd Angeli superiores illuminant inferiores de his quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem, & à beatis cognoscuntur extra verbum.

Ad alterum locum ex Ieremia depromptum, similiter respondetur, intelligendum esse de visione Dei; & hoc probat D. Thomas 1. p. q. 106. a. 1. ad 1. ex hoc quòd Propheta dicit: *Non docebit ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum, dicens: cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* Igitur omnes Angeli erunt docibiles Dei quantùm ad ipsius visionem: sed Angeli inferiores erunt etiam docibiles superiorum Angelorum quantùm ad alias cognitiones.

§. II.

De modo quo fit angelica illuminatio.

Authores illuminationem explicant sicut locutionem proportione servatâ: unde illi qui dicunt locutionem fieri per hoc quòd Angelus loquens aliquid physicum imprimit Angelo audienti, similiter dicunt illuminationem fieri per hoc quòd Angelus illuminans imprimit aliquid physicum Angelo illuminato. Communiter autem alij, qui docent unum Angelum nihil physicum posse alteri imprimere, asserunt quòd sicut locutio non fit nisi per solam directionem conceptuum, ita & illuminatio, quæ proinde in ipsa locutione consistit, nec ab ipsa differt, nisi quatenus ei superaddit quoddam artificiosum magisterium.

Conclusio

Concluſio. Illuminatio eſt locutio Angeli ſuperioris ad inferiorem, per modum cujuſdam artificioſi Magiſterij.

Probatur, & explicatur ex D. Thoma pluribus in locis, ſed præſertim qu. 9. de veritate, artic. 1. Ad illuminationem duo tantùm requiruntur, ſcilicet oſtenſo, ſeu manifeſtat o objecti priùs incogniti, & confortatio potentiæ. Sed locutio per modum artificioſi magiſterij utrumque præſtat. Ergo per illam fit illuminatio. ma. patet, quia de illuminatione ſpirituali loqui debemus ad inſtar illuminationis corporeæ, eo-quòd pro hoc ſtatu viæ ſpiritualia concipimus, & explicamus ad modum rerum ſenſibilium, & corporearum. Ut autem corpus lucidum illuminet potentiam viſivam v. g. hominis, ſufficit quòd manifeſtet objectum per lumen, & ſimul per ipſum confortet organum potentiæ viſivæ. Mi. Prob. artificioſum magiſterium conſiſtit in hoc quòd ſuperior Angelus, qui intelligit per ſpecies univerſaliores quam inferior, ut ſupra oſtendimus agendo de intellectione angelica, veritates ita univerſaliter cognitas dividat, ac veluti maſticet, ſicque diviſas, & maſticatas proponat per locutionem Angelo inferiori: ſic enim Angelus ſuperior alloquens inferiorem ipſi manifeſtat hujuſmodi veritates, & eaſdem veritates non ita univerſaliter expoſitas ſicut ipſe concipit, ſic enim excederent captum Angeli inferioris, ſed magis particulariter, & eo modo quem inferiori proportionatum agnoſcit, proponendo, ipſius potentiam intellectivam confortat: intellectus enim inferioris Angeli eſt capax, & ſatis fortis ad benè penetrandum veritates ſic particulariter expoſitas, quas non poſſet comprehendere, ſi univerſaliter tantùm eſſent propoſitæ.

Sicut etiam artificium, & induſtria magiſterij inter homines in hoc conſiſtit, quòd Doctor veritates, quas ipſo unico ſublimi conceptu penetrat, & comprehendit, & quas poſſet unico etiam verbo proponere, ſed itaut diſcipuli nihil capere poſſent; ſeſe illorum capacitati accommodans, de hujuſmodi veritatibus varios conceptus formet, eaſque pluribus verbis explicet, ut tandem diſcipuli aliquid de ipſis comprehendant. Igit

tur locutio cum tali artificio, & industria superioris Angeli tanquam Magistri, præstat quidquid ad illuminationem requiritur, & sufficit.

Obiicies, D. Thomas 1. p. q. 106. a. 1. ait. *ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi: ita virtus intellectiva inferioris Angeli ad ipsum.* Ergo sicut magìs calidum auget calorem minùs calidi, influendo physicè in ipsum: ita superior Angelus influendo physicè in inferiorem, ipsius virtutem intellectivam confortat, & sic ipsum illuminat.

Resp. quòd idem angelicus Doctor in eodem articulo ad 2. Sic expresè habet. *Dicendum quòd unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, uel gloriæ.* Si autem confortando ipsius intellectum, aliquid physicum ipsi imprimeret, & aliquod lumen infunderet, lumen illud, uel quidquid aliud physicum, proculdubio foret in aliquo ex his tribus ordinibus, cùm non sit ullus alius ordo purè creatus. Ergo Angelus illuminans nihil prorsus intrinsecè imprimit Angelo illuminato.

Ne igitur sanctus Doctor in eodem articulo sibimetipsi manifestè contradicat, dicendum est, quòd prædicta comparatio intelligi debet quoad substantiam comparationis, sed non quoad modum: id est quòd sicut ex presētia magìs calidi augetur calor minùs calidi; Ita ex conversione superioris Angeli augetur virtus intellectiva Angeli inferioris; & nihil aliud vult, sicut etiam nihil aliud dicit D. Thomas. Sed utrumque non fit eodem modo: nam magìs calidum auget calorē minùs calidi, physicè, & intrinsecè influendo in ipsum, sive ipsum calefaciendo effectivè: sed Angelus superior non auget virtutem intellectivam inferioris, nisi moraliter tantùm, & extrinsecè; neque physicè confortando effectivè, sed solummodo exigitivè. Sicut enim diximus in præcedenti articulo, quòd Angelus alloquens alterum nihil effectivè in ipsum influit, sed exigitivè; quatenus exigit, ut dum ipsum effectivè ex parte sua alloquitur, Deus ut author naturæ simul ac semel ex altera parte illum applicet ad audiendum: ita dum effectivè ex sua parte Angelus superior inferiorem

illuminat, simul exigit, ut Deus effectivè ipsius intellectum in eodem instanti confortet, ad hoc ut veritatem sibi ab Angelo illuminante expositam, faciliùs, & meliùs penetret, & comprehendat. Hoc autem fit inquantum Angelus superior extrinsecè illuminat inferiorem, & Deus per physicam prædeterminationem Angelum inferiorem applicat ad hoc, ut cum majori virtute producat actum, quo ea quæ sibi à superiore dicuntur comprehendat, & mediante eodem actu intellectus formet speciem expressam, seu verbum mentis, in quo veritates, de quibus illuminatur, sibimetipsi repræsentet, easque velut in spirituali quodam speculo, sibi modo proportionato expositas intueatur.

Confirm. ex eodem S. Doctore 2. sent. dist. 9. a. 2. ad 4. ubi dicit, quòd sicut in corporibus est duplex lumen; unum intrinsecum, quod ingreditur compositionem pupillæ oculorum; aliud extrinsecum, quale est lumen solis, uel candelæ: ita in spiritibus duplex est similiter lumen; unum intrinsecum, quod in ipso Angelo illuminato recipitur; & aliud extrinsecum, quod extra remanens oculis mentis ipsius exponitur. De hoc intrinseco lumine sic expresè asserit S. Doctor: *Per collationem huius luminis solus Deus docere dicitur.* De lumine verò extrinseco ait: *sic potest Angelus alium Angelum, vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum.*

Igitur illuminatio, sicut etiam de locutione diximus, procedit ab Angelo illuminante, partim effectivè, partim exigitiuè, quatenus dum alium Angelum effectivè illuminat exteriùs, exigit ut in eodem instanti Deus illum Angelum exteriùs illuminatum, effectivè interiùs illuminet: & sic unus Angelus illuminat alterum, & exteriùs, & interiùs; sed exteriùs effectivè, & interiùs exigitivè. Et cum tali distinctione facilè præveniuntur quædam leves objectiones, quæ fieri solent contra illuminationem, sicut & contra locutionem angelicam à nobis explicatam.

§. III.

Quinam sint Angeli illuminantes, quinam illuminati, & quodnam sit illuminationis obiectum.

1. Angeli supremæ hierarchiæ illuminantur à solo Deo: & ipsi illuminant Angelos hierarchiæ mediæ: Angeli autem istius hierachiæ mediæ illuminant Angelos hierarchiæ infimæ: & isti illuminant homines. Ita omnes Doctores. Non habemus autem hujus veritatis demonstrationem, sed optimam congruentiam: ut nempe mysterium SS. Trinitatis in illa triplici hierarchia exprimeretur. Sicut enim prima persona Trinitatis, sive Pater, non est persona procedens, sed producens; à nulla enim Persona procedit, & ipsa producit Personam Filij, & Spirus sancti: Ita Angeli primæ hierarchiæ non sunt illuminati, sed illuminantes: non enim illuminantur ab aliis Angelis; sed ipsi illuminant Angelos secundæ hierarchiæ, & quandoque etiam Angelos tertiæ, prout exigunt eorum ministeria, ut videbimus in qu. sequenti. Sicut secunda Persona, sive *Filius*, est Persona procedens simul, & producens; procedit enim à Patre, & producit spiritum sanctum: ita Angeli secundæ hierarchiæ sunt illuminati simul & illuminantes; illuminantur enim ab Angelis primæ hierarchiæ, & illuminant Angelos tertiæ. Et sicut tertia Trinitatis Persona, sive Spiritus Sanctus, est Persona procedens, sed non producens, procedit enim à Patre, & Filio, & non producit alteram divinam Peasonam: ita Angeli tertiæ hierarchiæ sunt illuminati, sed non illuminantes; illuminantur enim ab Angelis secundæ hierarchiæ, & quandoque etiam ab Angelis primæ; & ipsi non illuminant alios Angelos.

2. Angeli inferiores alloquuntur quidem superiores, sed eos non illuminant. Quia Angelus illuminans debet perfectiori modo cognoscere veritates, de quibus fit illuminatio, quàm Angelus illuminatus, ut constat ex dictis. Certum est autem quòd Angeli inferiores

non cognoscunt hujusmodi veritates perfectiori modo, quàm Angeli superiores, sed potiùs modo imperfectiori. Ergo.

3. Sicut diximus in artic. præcedenti, quòd distantia localis nihil facit ad locutionem angelicam; ita propter eamdem rationem nihil facit ad illuminationem; quia cùm Angeli sint puri, perfectique spiritus, nullatenus debent à rebus corporeis dependere: unde sicut potest unus Angelus alloqui alterum quantumvis distantem; ita etiam potest ipsum illuminare.

4. Non est conveniens, quòd Angeli fuerint effectivè illuminati ab Apostolis: quamvis enim Apostoli fuerint perfectiores in gratia quàm plures Angeli, erant nihilominus viatores, & sic imperfectiores in statu, quàm Angeli qui erant comprehensores: unde Christus Dominus Matth. 11. ait: *Non surrexi inter natos mulierum maior Ioanne Baptista: Qui autem minor est in regno cælorum, maior est illo*, scilicet quoad statum. Ita docet D. Thomas in ca. 3. ad Ephesios lect. 3. exponens illud Apostoli, *ut innotescat Principatibus, & Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*. Et ibidem subdit. *Quòd beati, qui immediatè verbum conspiciunt, quod est speculum sine macula, in quo relucent omnia, à viatoribus doceantur, dici non debet, nec conveniens videtur. Dicendum est ergo, quòd innotuit Angelis per Ecclesiam, idest* per Apostolos prædicantes, *ut dicit Glossa: non quòd Angeli hoc didicerint ab eis, sed in eis.*

Hoc postea aptissimo declarat exemplo. Ut enim domum, uel potiùs exemplar domus, quod est in mente artificis, nullus hominum videt: ubi verò domus est condita, quilibet id quod antea in artificis animo latebat, cognoscit, non per domum, sed in domo. Ita inferiores Angeli, vel etiam superiores, de aliquibus rationibus mysteriorum gratiæ, quas anteà nesciebant, fuerunt illuminati, quando Apostoli hæc mysteria prædicaverunt: non quasi Apostolorum prædicatio fuerit causa talis illuminationis, sed quia facta est à superioribus Angelis, uel etiam à Deo, consequenter ad illam prædicationem. Propterea Doctor angelicus, di-

cit, quòd illa verba, *ut innotescat*, sumi debent; *non causaliter, sed consecutivè*: uel ut explicuimus supra qu. 3. de cognitione angelica, artic. 1. §. 3. non causaliter, sed occasionaliter. Et hæc distinctio est regula generalis ad explicanda testimonia illorum SS. Patrum, qui dicunt Angelos fuisse ab Apostolis edoctos de aliquibus mysteriis gratiæ.

5. Idem angelicus Doctor ibidem notat optimè, quòd Dionysius duas interrogationes Angelorum de Christo factas ex sacra scriptura accipit. Unam ex ps. 23. *Quis est iste Rex gloriæ?* Item accipit aliam ex Isaia 63. *Quis est iste, qui venit de Edom?* Prima autem interrogatio secundùm eum est inferiorum Angelorum, secunda supremorum: *Quod patet, quia primæ non respondet Deus, sed alius; unde dicit*, Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ: *Secundæ verò respondet ipse Deus immediatè; unde dicit*, Ego qui loquor justitiam, & propugnator sum ad salvandum. *Uult ergo Dionysius, quòd utrique aliquid ignoraverunt & aliquid sciverunt: Quia à principio omnes sciverunt mysterium Incarnationis in generali; sed rationes in speciali didicerunt, tempore procedente, seu processu temporis, secundùm quòd in effectibus extrinsecis explicabantur.*

6. Quandò homines erunt comprehensores sicut Angeli, tunc aliqui ex hominibus, qui superiores erunt & in meritis, & in statu, illuminabunt aliquos ex his, qui erunt ipsis inferiores. Ita expressè Doctor angelicus 4. sentent. dist. 47. qu. 1. a. 2. quæstiunc. 4. ad 3. *Quidam*, inquit, *propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur, quòd talis exaltatio excedet altitudinem naturæ, & præmii in quibusdam Angelis: unde etiam quidam Angeli per quosdam homines illuminabuntur.*

7. Si hoc dicitur de Angelis respectivè ad Angelos, à fortiori dicendum est respectivè ad alios homines, cùm hoc sit adhuc magis connaturale, propter uniformitatem naturæ, quæ reperitur inter homines ad invicem, & non inter ipsos, & Angelos. Unde piè credi potest quòd homines beati, qui inter Angelos supre-

mæ hierarchiæ collocabuntur, illuminabunt alios homines, qui collocabuntur inter Angelos hierarchiæ mediæ; & isti eos, qui erunt inter Angelos infimæ.

8. D. Thomas 1. p. qu. 106. a. 4. ad 3. ait. Dicendum, quòd usque ad diem judicij semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitùs, de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, & præcipuè ad salutem electorum: unde semper remanet unde superioris Angeli inferiores illuminent. Et ibidem qu. 108. a. 7. ad 2. sic loquitur. Cùm inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solùm quantùm ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantùm ad cognitionis conservationem. Licèt ergo post judicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur, quin *à superioribus illuminentur*. Igitur illuminatio angelica cessabit post diem judicij quoad augmentum: sed talis qualis tunc erit, continuabitur in æternum.

9. Idem angelicus Doctor ibidem ad 3. ait. Dicendum quòd etsi post diem judicij homines non sint ulteriùs ad salutem adducendi per ministerium Angelorum; tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illuminationem habebunt per Angelorum officia.

10. Idem sanctus Doctor in eadem 1. p. qu. 109. artic. 4. ad 1. sic habet. Dicendum quòd per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis dœmonibus revelantur, cùm divina justitia exigit, ut per Dæmones aliqua fiant, uel ad punitionem malorum, uel ad exercitationem bonorum: sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt; quia ordinant eas ad Deum: ex parte verò dæmonum non sunt illuminationes; quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

11. Dæmones quantumvis naturâ præstantiores aliis Dæmonibus, & ipsis etiam hominibus; & quamvis ipsis notificare possint veritates, quas nesciunt; non

possunt tamen dici eos illuminare. Quia omnis vera illuminatio fit in ordine ad Deum tanquam ad finem ultimum, de quo dicitur Jacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est, descendens à Patre luminum.* Nec ulla est vera lux, sive cognitio veritatis ex parte finis, sed solummodo tenebræ, sive falsitas, & deceptio in eis, qui suum finem ultimum constituunt in creaturis. Cùm igitur Dæmones suum finem ultimum quoad omnia constituant in seipsis, ut diximus suprà agendo de ipsorum peccato: sequitur quòd nullatenus illuminant eos, quos instruunt, & docent; sed quòd eis tenebras offundunt, ipsosque seducunt.

12. Objectum illuminationis angelicæ complectitur aliqua ex his quæ pertinent ad statum naturæ, gratiæ, & gloriæ, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 106. a. 1. ad 2. Jam explicuimus, quomodo Angeli superiores illuminant inferiores, de his quæ pertinent ad gloriam accidentalem, & de circunstantiis mysteriorum gratiæ: superest solummodo difficultas circa ordinem naturæ; quia comprehenditur ab Angelis inferioribus; quod autem comprehenditur, cognoscitur quantùm est cognoscibile: unde videtur quòd non possunt majorem notitiam à superioribus Angelis recipere; nec proinde ab eis illuminari circa ea quæ ad talem pertinent ordinem.

Sed considerandum est, quòd sicut ostendimus supra qu. 3. de cognitione angelica, artic, 2. §. 2. Quamvis Angeli comprehendant seipsos, & omnia sibi inferiora ad ordinem naturæ spectantia; inferiores tamen non comprehendunt superiores, nec proinde omnia sibi superiora in ordine naturæ: & quamvis quilibet Angelus cognoscat omnes alios quidditativè, non propterea cognoscit omnia, quæ cum ipsis connexionem etiam necessariam habent, saltem non cognoscit distinctè, & in particulari, sed ad summùm confusè, & in communi; sicut diximus in tract. de visione Dei, quòd licèt Beati quidditativè videant Deum, & ipsius omnipotentiam, non cognoscunt tamen omnia possibilia distinctè, & in particulari, sed solummodo confusè, & in communi, quamvis omnia neces-

ſariam connexionem habeant cum omnipotentia. Igi-tur Angeli ſuperiores illuminant inferiores, de his quæ ſuperiora ſunt in ordine naturæ, tradendo eis diſtinctam, & particularem notitiam, cùm ex ſeipſis non haberent niſi notitiam communem, & confuſam.

Imò quia licèt dum aliqua res comprehenditur, cognoſcatur quantùm cognoſcibilis eſt ex parte rei comprehenſæ, nihilominus datur latitudo comprehenſionis, ex parte ipſius comprehendentis; & ea quæ ab Angelis inferioribus comprehenduntur in ordine naturæ, longè perfectiùs comprehenduntur à ſuperioribus, & adhuc in infinitum perfectiùs, ſive perfectiſſimè à ipſo Deo, ut diximus loco citato ex qu. 3. hujus tractatus de his, Angeli ſuperiores illuminant inferiores, dando illis comprehenſionem perfectiorem illâ, quam haberent ex ſolis viribus ſuis.

Sic igitur Angeli inferiores illuminantur à ſuperioribus, circa ſuperiora quidem quoad ſubſtantiam cognitionis, circa inferiora verò quoad cognitionis modum; quia in virtute illuminationis diſtinctam, claram, & particularem notitiam rerum ſuperiorum habent, quam in ſubſtantia non haberent, ſi relinquerentur ſibiipſis & non illuminarentur; & de rebus inferioribus notitiam habent modo perfectiori in virtute ejuſdem illuminationis, præter notitiam comprehenſivam, quam habent ex ſeipſis.

QUÆSTIO ULTIMA.

De hierarchiis, ordinibus, ac miniſteriis Angelorum.

PLURA ex his, quæ in hac quæſtione dicemus, deſumpſimus ex Goneto: quia ejus expoſitio clara, & facilis eſt, ac ea complectitur, quorum notitia ſufficit Theologiæ candidatis. Quædam tamen Paulò fuſiùs, & accuratiùs explicabimus, ob majorem eorum uel neceſſitatem, uel ſaltem utilitatem.

ARTICULUS I.

De hierarchiis, & actibus hierarchicis.

Hierarchia est nomen græcum, quod idem significat ac sacer Principatus: actus autem hierarchici sunt actus proprij hujusmodi hierarchiarum.

§. I.

De tribus Angelorum hierarchiis.

Conclusio. Tres sunt Angelorum hierarchiæ. Ita D. Dionisius de cœlesti hierarchia, cap. 6. D. Thomas 1. p. qu. 108. a. 1. & in aliis locis ibidem ad marginem citatis, & uno verbo omnes Doctores.

Probatur. Hierarchia sive sacer principatus, est collectio personarum aliquo modo sacrarum, quæ sub uno principe continentur: atqui triplex est hujusmodi collectio in angelis: ergo & triplex hierarchia. Minor probatur: multitudo ordinata sub principe multiplicatur secundùm diversos modos; quibus ab illo recipit gubernationem: unde quia Angeli & homines diverso modo recipiunt divinas illuminationes quibus à Deo reguntur, (homines enim eas recipiunt per signa sensibilia; Angeli verò in intelligibili puritate, ut dicit Dionysius cap. 1. de cœlesti hierarchia) ideo alia est hominum & Angelorum hierarchia: atqui etiam Angeli non recipiunt eodem, sed triplici diverso modo divinam gubernationem, seu illustrationes quibus à Deo gubernantur: ergo &c. Minor subsumpta probatur: nam, ut discurrit D. Thomas cùm Angeli superiores habeant universaliorem cognitionem veritatis quàm inferiores, rationes rerum de quibus Angeli illuminantur, possunt considerari tripliciter; primò secundùm quod sunt à primo principio, quæ est universalissima consideratio; secundò prout dependent à causis universalibus, quæ aliqua ratione multiplicantur; & tertiò prout applicantur singulis rebus, secundùm quòd à suis propriis causis dependent; & sic

oportet quod Angeli primæ hierarchiæ cognoscant rationes divinæ Providentiæ, v. g. salutem D. Petri, ut explicat Ferrarriensis; contra Gentes cap. 80. in causa universalissima, quæ est voluntas Dei: Angeli secundæ in principiis universalibus, puta in Passione Christi: Angeli tertiæ in causa particulari, ut in martyrio ipsius.

Confirmatur: nam ut ait Innocentius V. in 2. dist. 9. qu. unica art. 3. sicut in mente sapientis Regis potest quis videre regimen regni tripliciter; uel inspiciendo ejus voluntatem, quæ movet omnia; uel inspiciendo leges generales & consuetudines totius regni, quibus regit singula; uel denique inspiciendo consuetudines & leges speciales diversorum locorum, quibus regit specialia loca: ita Angelus tripliciter recipit illuminationes de effectibus Dei; primo intuendo illos in ipsa causa universalissima, scilicet voluntate Divina; secundò in causis secundis universalibus; tertiò in causis specialibus. Primum pertinet ad primam hierarchiam; secundum ad secundam; tertium ad tertiam: nam qui de prima sunt, solùm circa Deum occupantur, propterea assistentes appellantur; qui verò de media, operantur circa regimen generale, unde ab his effectibus generalibus accipiunt nomen, ut infra dicemus; qui de tertia, operantur circa regimen speciale aliquarum partium uel personarum universi, & ideo ab ijs effectibus cognominantur. Sicut in regno temporali quidam occupantur circa officium personæ Regis; quidam circa regimen generale regni; & quidam circa regimen speciale particularium locorum.

Altera ratio jam explicata fuit in paragr. præcedenti, quòd Deus voluit in tribus illis Angelorum hierarchiis exprimere mysterium SS. Trinitatis. Sicut enim Pater est prima persona non procedens sed producens; Filius est secunda persona & procedens & producens; Spiritus Sanctus tertia persona procedens sed non producens: ita prima hierachia non est illuminata, sed illuminans; secunda est illuminata & illuminans; tertia est illuminata, sed non illuminans.

Idemque dicendum est de aliis actibus hierarchicis,

ſcilicet purgare, & perficere. Prima enim hierarchia non purgatur, nec perficitur ab aliis Angelis, ſed à ſolo Deo; ipſa verò purgat, & perficit ſecundam hierarchiam: hæc ſecunda purgatur, & perficitur à prima, & ſimul purgat, & perficit tertiam: denique hæc tertia purgatur, & perficitur à ſecunda, ſed non purgat, neque perficit alios Angelos, ſed tantùm homines.

§. II.

De tribus actibus hierarchicis.

1 Tres illi actus ſunt purgare, illuminare, & perficere. Ita docet D. Dionyſius cap. 3. cœleſtis hierarchiæ.

Circa illuminationis actum nulla remanet difficultas, benè tamen circa alios duos purgationis, & perfectionis. Omnis enim purgatio eſt ab aliqua impuritate. In Angelis verò nulla eſt impuritas. Ergo nec ulla purgatio. Similiter fieri perfectum convenit viæ, quæ eſt ſtatus meriti, & repugnat termino, qui eſt ſtatus præmij. Ergo cùm Angeli ſint in termino, & in ſtatu præmij, utpotè ſuam beatitudinem aſſecuti, non convenit eis perfici, ſed perfectos eſſe.

Reſpondeo Angelos purgari, non à peccato, uel errore, uel ignorantia propriè dicta per modum privationis alicujus notitiæ ipſis debitæ, ſed tantùm ab ignorantia latè ſumpta, quæ meliùs neſcientia dicitur, & ſe habet per modum puræ negationis ſcientiæ, quæ non debetur inferioribus Angelis ſecundùm ſe conſideratis, quamvis eis communicetur, quatenus ab Angelis ſuperioribus illuminantur, & ſic purgantur à tali neſcientia, quæ non poteſt dici impuritas poſitivè, ſed ad ſummum negativè, ideſt minor puritas, ſive minor perfectio, quatenus cognitio inferiorum Angelorum minùs perfecta eſt, quàm cognitio ſuperiorum. Ut in exemplo allato, Angeli ſupremi contemplantes voluntatem divinam in ſeipſa, cognoſcunt Deum velle efficaciter ſalutem Petri: ſed Angeli medij, dum ſolam voluntatem Dei conſiderant, hoc non cognoſcunt, ſed Deus hoc eis manifeſtat quando con-

ſiderant paſſionem Chriſti, & tunc ſciunt quòd Chriſtus voluit efficaciter mori pro Petri ſalute: Angeli autem infimi hoc non cognoſcunt, nec iis notificatur, dum conſiderant voluntatem Dei, & paſſionem Chriſti, ſed ſolummodo dum vident Petrum martyrium ſubeuntem. Si tamen Deo placet, ut circa illam futuram Petri ſalutem Angeli infimi illuminentur ab Angelis mediis, tunc cognoſcunt eam in paſſione Chriſti, & medij illuminati à ſupremis cognoſcunt hujuſmodi ſalutem in ipſamet voluntate Dei. Sic purgantur à neſcientia, ſive de novo cognoſcunt divinæ providentiæ rationes, quas antea neſciebant. Sic etiam perficiuntur, ſive perfectiorem acquirunt notitiam. Quamvis enim omnes Angeli beati ſtatim ab ipſo ſuæ glorificationis inſtanti fuerint totaliter perfecti quantùm ad ipſum præmium, ipſamque beatitudinem eſſentialem; attamen præmium, & beatitudo accidentalis, per novas illuminationes, præſertim circa ſalutem electorum augebitur, & perficietur uſque ad diem judicij: ut diximus in artic. præcedenti §. ult.

Infertur ex dictis, non dari in divinis hierachiam. Tum quia hierarchia dicit ſubjectionem ſub uno Principe, nulla autem poteſt in Deo eſſe ſubjectio. Tum quia in hierarchia alij purgant, illuminant, & perficiunt, alij verò purgantur, illuminantur, & perficiuntur, quod abſit ut in divinis perſonis ponamus, inquit D. Thomas 1. p. qu. 108. a. 1. Igitur duplex ſolummodo ſtatuenda eſt hierarchia, cœleſtis ſcilicet ſive angelica, & humana, ſive eccleſiaſtica, & de iſta agemus in tract. de fide.

Quæres an tres illi actus hierarchici realiter inter ſe diſtinguantur, & ad diverſas potentias pertineant?

Reſpondeo ex D. Thoma 1. p. quæſt. 106. artic. 2. ad 1. hos tres actus purgandi, illuminandi, & perficiendi ad intellectum pertinere: nec inter ſe diſtingui realiter tanquam tres operationes, ſed eſſe unum actum ſub triplici habitudine; ita ut dicatur purgatio quatenus excludit ignorantiam (non erroris aut privationis propriè dictæ, ſed negationis aut neſcientiæ) & appelletur illuminatio, quatenus per illum confertur lumen (modo ſupra explicato agendo de illuminatione

Angelorum) itemque perfectio, quatenus mentem perducit ad cognitionem veritatis, quæ est maxima perfectio naturæ intellectualis. *Sicut* (inquit S. Doctor) *si dicamus visum corporalem purgari, inquantùm removentur tenebræ: illuminari verò, inquantùm perfunditur lumine: perfici verò, secundùm quod perducitur ad cognitionem colorati.*

ARTICULUS II.

De novem ordinibus sive choris Angelorum.

Novem esse Angelorum ordines docent omnes, & probat D. Thomas 1. p. qu. 108. ex ipsa scriptura sacra. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isa. 6. nomen *Cherubim* Ezech. 10. *Thronorum* Coloss. 1. *Dominationes* autem, & *virtutes*, & *potestates*, & *principatus* ponuntur Ephes. 1. nomen autem *Archangeli* ponitur in canonica Judæ (& in pluribus aliis scripturæ sacræ locis) & similiter nomen *Angelorum* sæpiùs habetur in scriptura.

§. I.

Quomodo distinguuntur novem illi ordines.

Tota igitur Angelorum multitudo novem constat ordinibus, sive choris, scilicet Seraphim, Cherubim, Thronis, Dominationibus, virtutibus, Potestatibus, Principatibus, Archangelis, & Angelis. Ex quibus novem choris tres primi componunt primam hierarchiam, tres secundi mediam, & tres postremi ultimam; ut sic mysterium SS. Trinitatis exprimatur, nedum in tribus hierarchiis, sed etiam in tribus cujuslibet hierarchiæ ordinibus, sive choris.

Prima ergo hierarchia, quæ semper Deo assistit, in tres ordines distinguenda est, juxta triplicem modum quo Angeli illius hierarchiæ Deum respiciunt. Primò enim habitudinem habent ad Deum; ratione excellentissimæ unionis quæ fit per ardentissimum amorem; & hic modus competit ordini Seraphinorum, qui idcirco

urentes seu ardentes interpretantur: *Saraph* enim hebraïcè, latinè accendere dicitur. Secundò Deum respiciunt ut sua secreta peculiariter ipsis revelantem; quod pertinet ad ordinem Cherubinorum, qui supereminenter divina secreta cognoscunt, & divina scientia repleti sunt. Cherub enim hebraicè, scientia multiplicata, sive scientiæ plenitudo interpretatur. Quare Dionysius cap. 7. Cœlestis hierarchiæ Cherubinos vocat *theopticos*, seu divinæ pulchritudinis contemplativos. Tertiò denique Deum ita respiciunt, ut peculiariter in eis sedeat, & in illuminationibus suis ultimatè conquiescat; quod pertinet ad Thronos, in quibus immediatè terminantur Dei illuminationes. Unde idem Dionysius loco citato illos *Deiferos* appellat; & nomen Thronorum exponit per convenientiam ad materiales sedes, propter quatuor quæ in ipsis sedibus considerare possumus. Primò sedes super terram elevantur: sic autem & ipsi Angeli, qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò in materialibus sedibus considerare possumus firmitatem, quia in ipsis firmiter aliquis sedet: è converso autem isti Angeli firmantur per Deum. Tertiò sicut sedes suscipit sedentem, qui & in ea deferri potest: sic & prædicti Angeli suscipiunt Deum in seipsis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quartò sicut sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem: ita & isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, & famulandum ipsi. Ita S. Thomas 1. p. q. 108. a. 5. ad 6.

Sequitur secunda hierarchia, quæ rebus creatis præest, & ad quam spectat generalis dispositio rerum agendarum. Unde primus ordo hujus hierarchiæ sunt Dominationes, ad quas pertinet distribuere aliis ea quæ sunt agenda: Dominorum enim est facienda præscribere. Secundus ordo est Virtutum, quæ jam incipiunt generalia opera exequi, ut movere cœlos, & facere opera mirabilia quæ ad gubernationem mundi & Ecclesiæ regimen pertinent; & ideo dicuntur virtutes, quia Divina virtute quâ pollent signa & prodigia patrant. Ultimus est Potestatum, ad quas spectat

inconcussum Divinæ Providentiæ ordinem servare, removendo impedimenta, & coercendo Dæmones, ne illum pervertant.

In tertia hierarchia, ad quam pertinet executioni mandare, & applicare causis particularibus ordinem Divinæ Providentiæ, sedem habent, primò Principatus, quibus demandatur cura communitatum, v. g. imperij, regni uel nationis integræ: unde Angelus, cui regni Persarum custodia commissa est, *Princeps regni Persarum* appellatur Daniel. 10. Secundò Archangeli, quibus datur cura personarum publicarum, ut Pontificum, Regum &c. Et ultimò Angeli, quibus privatorum hominum custodia commissa est.

Hæc dispositio conveniens omnino est, eamque tradit D. Dionysius in lib. de cœlesti hierarchia cap. 7. & sequentibus. Quia ut discurrit Doctor angelicus 1. p. qu. 108. art. 6. semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris propter admirabilem partium totius universi connexionem, juxtà illud axioma commune, supremum infimi attingit infimum supremi. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum Sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, sive ordo Seraphinorum, qui ab amoris incendio denominantur. Infimus ordo ejusdem primæ hierarchiæ est Thronorum, qui habent affinitatem cum Dominationibus: recipiunt enim immediatè divinas illuminationes, quas communicant secundæ hierarchiæ, eo fine ut disponantur omnia pro executione divinæ voluntatis: hæc autem dispositio convenit præsertim Dominationibus. Potestates affinitatem habent cum Principatibus: nam ad Potestates pertinet ordinem subjectis imponere; & ad Principatus pertinet ut sint primi in executione divinorum mysteriorum.

Quædam tamen fieri possunt argumenta in contrarium. In primis obijci potest, quòd nomen Seraphim imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem Cherubim à scientia; sed charitas & scientia sunt dona communia omnibus Angelis: ergo illa nomina non sunt specialium ordinum, sed omnibus

Angelis communia. Deinde scientia in patria nobilior est quàm charitas: cùm in visione consistat formaliter Beatitudo: ergo Cherubini præferendi sunt Seraphinis, & in primo ordine collocandi. Præterea Thronos specialem beatorum spirituum ordinem diximus, à Cherubinorum ordine diversum, eò quòd Deus in illis sedeat, & quiescat: sed hoc convenit etiam Cherubinis; nam per Psalmistam dicitur: *Qui sedes super Cherubim appare:* ergo in prima hierarchia non debet admitti tertius ordo, à Cherubinorum ordine diversus. Denique ordo Prælatorum est supremus. Sed Dominationes, Principatus, & Potestates ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

Ad primum respondeo ex D. Thoma 1. p. q. 108. ar.5. ad 5. quòd nomen Seraphim non imponitur tantùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris. Similiter nomen Cherubim imponitur à quodam excessu scientiæ, unde interpretatur plenitudo scientiæ. Licèt ergo charitas & scientia dona sint communia omnibus Angelis: quia tamen abundantiùs existunt in superioribus, ab hoc excessu nobiliorem in hierarchia cœlesti locum habere, & specialibus insigniri nominibus meruerunt. Unde ait Gregorius ubi supra: *Quæ ex parte ab omnibus habentur, eis in privato nomine data sunt, qui hæc in munere pleniùs acceperunt.*

Ad secundum respondet S. Doctor art.6. ad 3. *Quod cognitio est secundùm quòd cognita sunt in cognoscente: amor autem secundùm quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus; inferiora verò nobiliori modo in superioribus quàm in seipsis: ideo inferiorum quidem cognitio praeminet dilectioni: superiorum autem dilectio, & præcipuè Dei, præminet cognitioni.*

Quomodo autem cum hoc stare possit, quòd beatifica visio sit perfectior amore beatifico, atque ita essentia beatitudinis patriæ in visione consistat, explicabimus in tract. de beatitudine.

Ad tertium respondeo, Deum dici in Scriptura sa-

dere super Cherubim, non quòd ad illos specialiter hæc excellentia & prærogativa pertineat, sed quia cùm vicini sint Thronis, aliquam cum eis habent affinitatem, & cognationem, ratione cujus ea quæ Thronis sunt propria, Cherubinis interdum attribuuntur. Ita Gregorius magnus homil. 34. in evang. *Plerumque* (inquit) *ipsi Beatorum spirituum ordines vicinorum sibi ordinum vocabula sortiuntur. Thronos etenim, scilicet sedes Dei, specialem Beatorum spirituum ordinem diximus; & tamen per Psalmistam dicitur: Qui sedes super Cherubim appare: quia videlicet dum in ipsis distinctionibus agminum Cherubim Thronis iunguntur, sedere etiam super Cherubim Dominus ex vicini agminis æqualitate perhibetur. Sic enim in illa summa civitate specialia quædam singulorum sunt, ut tamen sint communia omnium, & quod in se ex parte quisque habet, hoc in alio ordine totum possidet: sed idcirco uno eodemque vocabulo communiter non censetur, ut ille ordo vocari privato uniuscuiusque rei nomine debeat, qui hanc in munere plenius accepit.*

Ad ultimum respondet D. Thomas 1. p. qu. 108. a. 6. ad 1. *Dicendum quòd in Angelis potius est, quòd subiiciantur, quàm quòd inferioribus præsident, & hoc derivatur ex illo: & ideo ordines nominati à Prælatione non sunt supremi; sed magis ordines nominati à conversione ad Deum.*

Quæres primo, an hi ordines sint remansuri post diem judicij?

Respondeo ex D. Thoma q. cit. art. 7. ordines Angelorum remansuros post diem judicij aliquo modo, & aliquo modo non remansuros. In illis enim duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum naturæ & gratiæ; & hæc semper in Angelis beatis remanebit, ut patet: & executio ministeriorum, quæ non remanebit quoad hoc quod est homines in finem ultimum perducere, quia tunc completus erit numerus electorum, benè tamen quantùm ad officium illuminandi quod in æternum subsistet, sicut explicuimus in fine præced. quæstionis.

Ex quo facilè intelliges quid velit Apostolus, dum ait 1. ad Corint. 15. *Cum tradiderit* (scilicet Christus) *regnum Deo & Patri, evacuabit omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem.* Sensus enim horum verborum est (ut explicat S. Thomas in responsione ad 1.) quòd cùm Christus perduxerit omnes electos ad fruendum ipso Deo, tunc evacuabuntur Principatus, Potestates, & Virtutes, quantùm ad hoc quod est homines in finem perducere: quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Vel (ut alij explicant) tunc evacuabit potestates ignitas, scilicet Dæmones (qui & ipsi Principatus & Potestates appellantur ad Ephes. 6.) quia tunc non poterunt amplius tentare ac seducere homines, sed omnes tunc manebunt rudentibus inferni devincti, & ignibus tartareis in perpetuum alligati.

Quæres secundo, an in malis Angelis diversitas ordinum remanserit?

Respondeo ex D. Thoma qu. 109. art. 1. in malis Angelis non esse ordinem quoad perfectionem gloriæ, aut gratiæ (quamvis quoad istam fuerit aliquando) benè tamen quoad perfectionem naturæ. Et hoc evidens est: nullum enim habent donum gratiæ; & aliunde naturalia in ipsis manserunt integra: unde etiam in ipsis est aliqua prælatio, quia ut ait idem S. Doctor hic quæst. 109. art. 2. *cùm actio sequatur naturam, quorumcunque naturæ sunt ordinatæ, oportet etiam quòd actiones sibi invicem ordinentur.*

Sed quamvis Dæmones sint ordinati secundùm quid, sive naturaliter, & physicè, sunt tamen inordinati simpliciter; sive quantùm ad ordinem supernaturalem, & moralem: ordinem enim, in quo consistit bonum naturæ ipsorum, pervertunt, & ad malum morale referunt ipsoque abutuntur contra Deum ut authorem supernaturalem. Unde D. Thomas 1. p. qu. 109. a. 2. ad 2. ait: *Dicendum, quòd concordia Dæmonum: quâ quidam aliis se submittunt, non est ex amicitia, quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, quâ homines odiunt, & Dei iustitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum* (& similiter dæmonum) *ut eis se adiungant, &*

subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Illud autem, quod dicitur Iob 10. *ubi umbra mortis, & nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*, non intelligitur de dæmonibus, sed de hominibus mortuis: ut patet ex ipsis terminis: unde D. Thomas in illum locum lect. 3. sic ait. ubi umbra mortis, *quasi dicat: apud mortuos non sunt nisi horribilia secundùm æstimationem vivorum, ut dicitur Sap. 17.* Personæ apparentes tristes pavorem illis deferunt. Et nullus ordo: *quia absque doctrina honoris, & dignitatis simul est conditio mortuorum.* Sed sempiternus horror inhabitat, *quantùm ad viventes, quibus horrori sunt mortui; quasi dicat, nihil est in statu mortuorum, nisi quod homines horrent: & hoc in sempiternum apud eos erit, si ad vitam non redeunt.*

Idem angelicus Doctor artic. 2. jam citato, ad 3. habet hæc verba notatu dignissima. *Quòd superioribus* (nempe dæmonibus, qui naturaliter præsunt) *inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum. Quia cùm mala facere, maximè ad miseriam pertineat; præesse in malis est esse magis miserum.*

De his novem Angelorum Choris eleganter differit Bernardus lib. 5. de consid. cap. 4. ubi hæc scribit: *Quid sibi vult gradualis hæc distinctio? Putemus Angelos dici, qui singuli singulis hominibus dari creduntur. Putemus his præesse Archangelos, qui conscii mysteriorum Divinorum, non nisi ad præcipuas & maximas causas mittuntur. Putemus super istos Virtutes esse, quarum nutu uel opere signa & prodigia in elementis uel ex elementis facta apparent ad commonitionem mortalium. Putemus Potestates superiores istis, quarum virtute potestas tenebrarum comprimitur & coërcetur malignitas aëris huius ne quantùm vult noceat, ne malignari, nisi ut prosit. Putemus Principatus his quoque prælatos, quorum moderamine & sapientia omnis in terra principatus constituitur, regitur, limitatur, transfertur, mutilatur,*

mutetur. Putemus Dominationes adeo cunctis supereminere præfatis ordinibus, ut respectu horum cæteri videantur omnes administratorii spiritus, & ad istos tanquam dominos referri regimina Principatuum, tutamina Potestatum, operationes Virtutum, revelationes Archangelorum, curam Angelorum. Putemus Thronos alio etiam ab his evolasse recessu, qui ex eo quòd sedent Throni dicuntur, & ex eo sedent quòd sedet in eis Deus. Quæris quid istam sentiam sessionem? summam tranquillitatem, placidissimam serenitatem, pacem quæ exuperat omnem sensum. Putemus Cherubim ex ipso sapientiæ fonte, ore Altissimi haurientes, & refundentes fluenta scientiæ universis civibus suis. Putemus Seraphim spiritus totos Divino igne succensos, succendere universa; ut singuli cives singulæ sint lucernæ ardentes & lucentes; ardentes charitate; lucentes cognitione.

§. II.

D. Dionysius, & D. Gregorius differenter tradunt etiam juxtà scripturam sacram gradus ordinum Angelorum, propter diversam expositionem nominum ipsorum.

Chori Angelorum sic à D. Dionysio ut habetur in maxima bibliotheca Patrum, in libro de cœlesti hierarchia cap. 6. & sequentibus enumerantur, *Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli, & Angeli.* Sed à D. Gregorio Homil. 34. in Evangelia sic enunciantur, *Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim, atque Seraphim.* Ubi sancti illi Patres quantùm ad alios Angelos conveniunt sed quantùm ad Virtutes, & Principatus differunt: Quia Dionysius ponit Virtutes immediatè sub Dominationibus, & Principatus sub Potestatibus: econtra Gregorius ponit Virtutes sub Potestatibus, & Principatus sub Dominationibus.

Utriusque sententia, inquit D. Thomas 1. p. qu.

108. art. 6. fundatur in scriptura sacra: Apostolus ad Ephesios cap. 1. enumerans Angelorum choros ascendendo, ait: *Constituens* (scilicet Christum) *ad dexteram suam in cælestibus, supra omnem Principatum, & Potestatem, & Virtutem, & Dominationem*: ubi Principatus sub Potestatibus, & Virtutes sub Dominationibus collocantur, juxtà dispositionem D. Dionysij: sed idem Apostolus ad Coloss. 1. enumerans eorumdem Angelorum Choros descendendo, ait: *sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates*: Ubi Principatus ponuntur sub Dominationibus, & supra Potestates: ex quo sequitur quòd Virtutes sub eisdem Potestatibus collocari debent, juxtà dispositionem D. Gregorij.

Idem Angelicus Doctor in eodem art. 6. ad 4. asserit, quòd illi sancti Patres in substantia doctrinæ non differunt, sed tantùm in modo explicandi nomina ipsorum Angelorum: quod enim apud Dionysium significant *Virtutes*, hoc apud Gregorium significant *Principatus*: & econtra quod apud illum significant *Principatus*, hoc apud istum significant *Virtutes*. *Dicendum*, inquit S. Doctor, *quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundùm Dionysium, & Gregorium, parùm uel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius Principatuum nomen ex hoc quòd bonis spiritibus præsunt: & hoc convenit Virtutibus secundùm quòd in nomine Virtutum intelligitur quadam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus virtutes secundùm Gregorium videntur esse idem quod Principatus secundùm Dionysium: nam hoc est primũ in divinis ministeriis miracula facere: per hoc enim paratur via annunciationi Archangelorum, & Angelorum.* Qui de his plura, & egregia videre voluerit, legat nostrum Nazarium in illius art. 6. unum.

§ III.

Aliqui ex Angelis specialiter deputantur ad laudem unius perfectionis Dei: alii ad laudem alterius.

Quamvis certum sit, quòd omnes Angeli laudant generaliter omnes perfectiones Dei: Attamen quòd aliqui ex ipsis destinati fuerunt ad laudem unius specialiter perfectionis, & alij ad laudem alterius, tradit expressè Doctor angelicus 1. sent. dist. 2. qu. 1. artic. 3. nu. 4. his verbis. *Chrysostomus dicit, quòd Angeli laudant Deum, quidam ut maiestatem, quidam ut bonitatem, & sic de aliis, in signum quòd ipsum non vident visione comprehendeute.* Igitur quia Angeli nequeunt comprehendere omnes perfectiones Dei, sed ne unam quidem; quia quælibet divina perfectio est omnimodè infinita; & quælibet comprehensio angelica est finita: & ideo sunt insufficientes, & incapaces nedum omnes, sed nequidem unam laudare, sicut exigit ipsius natura: ut in illa sua insufficientia, & incapacitate glorificetur Deus; & ut omnibus innotescat, divinam Majestatem in infinitum superexcedere omnes eorum laudes ad unius perfectionis laudem veluti se limitant.

Hoc colligitur ex D. Chrysostomo homilia super Psal. 148. ad illa verba, *Laudate Dominum omnes Angeli.*

Ubi D. Chrysostomus sic loquitur. *Ut qui soli non sufficiant ad Deum laudibus celebrandum, quoquo versùs obeunt, ut in dicendis hymnis socios accipiant.* Sic igitur juxtà D. Thomæ intelligentiam, Angeli omnes sunt invicem associati, & dum aliqui specialiter unam, alij aliam perfectionem Dei laudibus celebrant, omnes simul specialiter omnes ipsius perfectiones admirantur, adorant, & laudant.

§. IV.

Vtrum homines assumendi sint ad ruinas Angelorum implendas.

Conclusio est affirmativa, eamque tradunt omnes sancti Patres, & Doctores.

Prob. 1. ex scriptura, & Patribus. Apost. ad Ephesios cap. 1. ait: *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, & quæ in terra sunt, in ipso.* Hoc instaurare sic explicat D. Augustinus in Enchyridio, cap. 62. *In ipso quippe instaurantur quæ in cœlo sunt, cùm id quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur: Instaurantur autem quæ sunt in terris, cùm ipsi homines, qui prædestinati sunt ad æternam vitam, à corruptionis vetustate renovantur.* Tunc Christus instaurat omnia cœlestia, & terrestria, quando, ut ait D. Gregorius, *Illuc humiliati homines redeunt, unde Apostatæ Angeli superbiendo ceciderunt.* Dicitur quoque Psal. 109. *Iudicabit in nationibus, implebit ruinas.* Idest juxta expositionem Authoris incogniti, ex universis nationibus tot eliget homines sanctos quot requiruntur, & sufficiunt ad implendas Angelorum ruinas: Idem author refert glossam super prædictum Apostoli locum dicentem, quòd Christus instaurabit, idest ad pristinum statum reducet omnia, quæ sive in Angelis, sive in hominibus per peccatum fuere destructa.

Prob. 2. ratione D. Thomæ 1. p. qu. 108. artic. 8. ubi sic loquitur. *Dicendum quòd ordines Angelorum distinguntur secundùm conditionem naturæ, & secundùm dona gratiæ. Si ergo considerentur Angelorum ordines solùm quantùm ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio: quam quidam considerantes, posuerunt quòd nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem Angelorum: quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi Domini*

Lucæ 20. *quòd* Filij resurrectionis erunt æquales Angelis in cœlis : *Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis ; complementum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei , non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquentur, secundùm singulos Angelorum gradus : quod est homines ad ordines Angelorum assumi.*

Quidam tamen dicunt , quòd ad ordines Angelorum non assumentur omnes qui salvantur, sed soli virgines, uel perfecti: alii verò suum ordinem constituent quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum , qui dicit 12. *de civitate Dei* (*cap.* 1.) non erunt duæ societates hominum , & Angelorum, sed una; quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo.

Quinam autem ex hominibus sanctis assumantur ad singulos Angelorum ordines, explicat egregiè D. Gregorius magnus homilia 34. in Evangelia , ubi videri pot st.

Obiic. 1. ex jure canonico , cap. *Hi duo* , de consecratione , distinct. 1. ubi ex Leone 10. sic dicitur. *Quòd novem hebdomadibus allelvia intermittimus , non incongruè per novem hebdomadas novem ordines Angelorum accipimus , quorum decimus ordo per superbiam corruens , angelicum numerum minuit.* Et Paulò post sic habetur. *Quorum recuperationi consulens omnipotens Deus creator primum hominem de limo terræ formavit , qui sui generis multiplicatione damna cœlestis patriæ resarciret.* Ergo homines non assumentur ad singulos Angelorum ordines , sed ad decimum ordinem seorsim ab illis constituendum.

Resp. juxta glossam ibidem , quòd hoc intelligi debet , non formaliter , sed æquivalenter. Angeli enim qui ceciderunt , non constituebant formaliter decimum ordinem ab aliis distinctum, sed erant ex novem illis ordinibus Angelorum, qui remanserunt , ut diximus supra agendo de culpa Dæmonum : nihilominus tanta est multitudo hujusmodi Angelorum , qui ceci-

derunt, ut sufficiens fuisset decimum ordinem constituere; & sic ordini decimo æquivalet. Unde semper manet, quòd homines destinati ad ruinas eorum implendas, assumuntur ad singulos ex illis novem ordinibus Angelorum qui remanserunt.

Obiic. 2. Si homines destinati essent ad ruinas Angelorum implendas, sequeretur, quòd non essent prædestinati per se & ratione sui, sed tantùm per accidens, & ratione alterius, sive non propter seipsos, sed propter Angelos; quod esset maximè diminuere divinam bonitatem, & misericordiam erga homines.

Resp. quòd hoc sequeretur, si hæc esset causa totalis prædestinationis hominum, sed non est nisi causa partialis: primò enim, & principaliter prædestinati sunt ad maiorem gloriam Dei, & Christi: secundò propter seipsos, sive directè & per se, ut fruantur beatitudine; itaut plures ex hominibus prædestinati fuissent, etiamsi nulli creati essent Angeli: tertiò velusi indirectè & quasi per accidens, ad hoc ut impleant ruinas Angelorum. In quo tantùm abest, ut diminuatur divina bonitas, & misericordia erga homines, quin potiùs augetur maximè: dum consideramus, quòd homines, qui ex natura sua sunt ita inferiores Angelis; nihilominus ex divina gratia fiunt ipsis æquales: ex quo etiam maximè incitantur, ad hoc ut in terris incipiant, vitam ducere angelicam, quam in æternum ducere debent in cœlis. Unde D. Chrysostomus homilia 1. in caput primum ad Ephesios ait; *Tantâ igitur munificentiâ conditoris digni habi i, tanto cohonestati honore, tantâ denique benignitate affecti: ne quæso dedecore ullo aspergamus eum qui tantis nos beneficiis cumulavit. Et ne tantam hanc gratiam gratuitò nobis indultam sinamus incassum defluere, angelicam vitam reipsa demonstremus, angelicam virtutem opere ipso, & conversatione exeramus.*

Obiic. 3. Non possunt homines implere ruinas Angelorum, nisi tot sint homines prædestinati, quot sunt Angeli reprobi. Sed non possunt esse in tanta multitune. Ergo. Prob. mi. multitudo Angelorum ita incomparabiliter super excedit multitudinem hominum, ut

patet ex dictis quæst. 1. hujus tract. artic. 3. §. 8. ut non possimus imaginari, quin Angeli reprobi, sint in multò majori numero, quàm homines prædestinati.

Resp. ad mai. non possunt homines implere ruinas Angelorum, nisi tot sint homines prædestinati, quot sunt Angeli reprobi, distin. non possunt implere materialiter, conc. formaliter, ne.

Explicatur solutio. Implere materialiter, est implere quantùm ad numerum individuorum; quia individua pertinent ad ordinem naturæ, & natura se habet materialiter ad gratiam, & gloriam: unde cùm homines non possint implere ruinas Angelorum quantùm ad naturam, ut iam diximus ex D. Thoma, non est necesse, quòd tanta sit multitudo eorum hominum, qui ad Angelorum ordines assumuntur, quanta est multitudo eorum Angelorum, qui ex illis ordinibus ceciderunt. Implere verò formaliter, est pervenire ad eosdem gradus gratiæ, & gloriæ, in quibus homines debent formaliter esse similes Angelis, & sic eorum ruinas implere, ut diximus ex eodem sancto Doctore: unde quia quantumvis major esse possit multitudo Angelorum reproborum quàm hominum prædestinatorum; omnes tamen gradus gratiæ, & gloriæ, quos illi amiserunt, possunt istis conferri: semper manet, quòd numerus hominum prædestinatorum quantumvis minor potest implere omnes ruinas Angelorum reproborum. Hanc objectionem, & solutionem fusiùs, & accuratiùs explicuimus supra qu. 5. artic. 3. §. 10.

ARTICULUS III.

De Angelorum ministeriis.

Suppono primò Angelos distingui in assistentes & ministrantes, ut colligitur ex illo Daniel. 7. *Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.* Assistentes dicuntur illi, non qui essentiam Divinam immediatè vident (hoc enim omnibus Angelis beatis convenit) sed qui immediatè recipiunt illuminationes à Deo, vel ut ait D. Thomas

1. p. qu. 112. art. 3. *qui secreta Divinorum mysteriorum in ipsa claritate Divinæ Essentiæ percipere possunt*: unde tres soli ordines primæ hierarchiæ, scilicet Seraphini, Cherubini, & Throni, dicuntur assistere. Ministrantes verò appellantur illi, qui ad mundi regimen & gubernationem, uel per modum exequentis, uel per modum disponentis ministrant: & ita aliæ duæ hierarchiæ dicuntur ministrare; cum hoc tamen discrimine, quòd primus ordo secundæ solùm per modum disponentis, alij verò quinque ordines per modum exequentis ministrant, ut patet ex dictis in artic. præc.

Suppono secundò, quòd sicut duplex est missio Divinarum Personarum; una scilicet visibilis, qualis est missio Verbi ad naturam humanam; & alia invisibilis, qualis est missio Spiritus Sancti per gratiam ad animam justi: ita etiam duplex distingui potest missio Angelorum; una visibilis sive exterior; & alia invisibilis sive interior. Missio visibilis est quâ Angeli mittuntur ad exterius aliquod ministerium in his inferioribus exercendum; invisibilis verò fit per hoc quòd superiores illuminant inferiores, & isti illuminant homines.

Suppono tertiò, adhuc duobus modis Angelos mitti in ministerium exterius, mediatè scilicet & immediatè. Illi mittuntur immediatè, qui perseipsos immediatè ipsum ministerium exercent: illi verò mittuntur mediatè, qui alios movent per imperium, ex speciali tamen ordinatione Divina, ad ipsum ministerium immediatè exercendum.

Suppono quartò, omnes Angelos mitti missione visibili aut invisibili, mediata uel immediata: quia nimirum uel exercent exterius ministerium, uel alios movent ad illud exercendum, uel denique omnes superiores illuminant inferiores.

In his conveniunt omnes: Alia in quibus differunt explicabuntur in sequ. paragraphis.

§. I.

Vtrum omnes Angeli immediatè mittantur missione visibili.

Duplex est Doctorum sententia. Scotus enim, & ipsius discipuli, ac quidam alij asserunt, omnes Angelos immediatè mitti in ministerium: ita tamen ut inferiores regulariter mittantur; superiores verò ex speciali tantùm De dispensatione,& ad effectum aliquem extraordinarium.

Sed D. Thomas 1.p.qu.112.a.3. & 4. omnes Thomistæ, & communiter alij docent, Angelos quatuor primorum ordinum, qui assistentes dicuntur, nunquam mitti immediatè ad exteriora ministeria, sed mediatè tantùm quatenus Angelos aliorum quinque inferiorum ordinum illuminant, & movent ad hujusmodi ministeria exercenda.

Conclusio. nec de lege ordinaria, nec extraordinaria, Angeli quatuor primorum ordinum, nempe Seraphini, Cherubini, Throni, & Dominationes, ad exteriora ministeria mittantur: sed solummodo Angeli quinque ordinum inferiorum, scilicet Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli, & Angeli.

Prima pars conclusionis probatur 1. ex SS. Patribus. Nam ut habetur in maxima bibliotheca Patrum, D. Dionysius lib. de cœlesti hierarchia cap. 6. & sequentibus hoc docet, & asserit se ita tradere, sicut accepit, *à divino*, inquit, *nostro initiatore*, quo nomine non alium hîc intelligit nisi Apostolum S. Paulum: *nullius enim alterius erat, quàm illius, qui usque ad tertium cælum evectus, de hisce rebus edoctus fuerat.* Inquit sanctus Maximus in scholiis. D. Dionysium refert & sequitur D. Gregorius homil. 34. in Evang. his verbis: *Docet autem Dionysius, quod ex minorum Angelorum agminibus foras ad explendum ministerium uel visibiliter vel invisibiliter mittuntur, scilicet quia ad humana solatia vel Angeli uel Archangeli veniunt. Nam superiora illa agmina ab intimis nunquam rece-*

dunt; quoniam ea quæ præeminent, usum exterioris ministerii nequaquam habent. Et paulò post subdit: *Qui aßistunt, sic contemplatione intima perfruuntur, ut ad explenda foris opera minimè mittantur.*

Probatur etiam eadem pars ratione D. Thomæ in illo art. 4. Illi Angeli solùm mittuntur (de lege saltem ordinaria) in exterius ministerium, quorum nomina aut proprietates designant aliquod exercitium exterius: sed nomina & proprietates quatuor ordinum superiorum non significant executionem, seu exterius ministerium, benè autem nomina quinque ordinum inferiorum: ergo &c. Minor probatur: quia nec imperium (quod importatur nomine Dominationum) nec quies seu tranquillitas mentis, aut plenitudo scientiæ, aut ardor charitatis (quæ significantur nomine Thronorum, Cherubinorum, & Seraphinorum) designant ministerium exterius; benè autem nomina & proprietates Potestatum, Virtutum, Principatuum, Archangelorum, & Angelorum: nam, ut art. præcedenti declaravimus, pertinet ad Virtutes dare aliis potestatem exercendi ordinatam; ad potestates arcere Dæmones; ad principatus regere regna & provincias; ad Archangelos nunciare magna; & parua ad Angelos: ergo &c.

Confirmatur: si Angeli superiores de lege ordinaria ad exteriora ministeria mitterentur, inepta esset illa assistentium & ministrantium Angelorum partitio; quæ tamen à Theologis communiter recipitur, & ex variis Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo quem supra ex Daniele retulimus.

Quòd verò nec ex dispensatione Divina, seu lege extraordinaria, Angeli superiores ad exteriora ministeria mittantur; quæ est secunda conclusionis pars; ex eodem S. Doctore hîc ar. 1. suadetur. Hoc habet ordo Divinæ Providentiæ, quòd inferiora per superiora ordinatim administrentur; nisi obstet aliqua ratio in contrarium: sed nulla est ratio cur ab hoc ordine recedatur in ministeriis Angelorum: ergo &c. Minor probatur: ideo ordo naturæ prætermittitur, quia sic expedit ad gratiæ manifestationem, uel ad fidei con-

firmationem ; ob eas enim duntaxat causas Deus agit aliquando contra ordinem in natura statutum : sed hæ rationes cessant in ministeriis Angelorum ; quia illa pertinent ad ordinem gratiæ ; & aliunde prætermissio ordinis statuti non valet ad fidei confirmationem, cùm non possit hominibus viatoribus innotescere : ergo &c.

Confirmatur primò : nihil est tam arduum in ministeriis Divinis , quod inferiores Angeli exercere non valeant : ergò non debent propterea mitti superiores.

Confirmatur secundò : si ad aliquid debuisset mitti aliquis Angelus ex superioribus , maximè ad nunciandum mysterium Incarnationis , quod est summum & præstantissimum inter omnia Divina mysteria : sed ad hoc non fuit missus nisi unus ex Archangelis , scilicet Gabriel , ut docet D. Gregorius loco citato, dicens : *Qui summa nuntiant , Archangeli vocantur: hinc est quòd ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur* : Ergo Angeli superiores , etiam de lege extraordinaria, ad exteriora ministeria non mittuntur.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

Contra hanc nostram assertionem varia militant argumenta. Nam primò Apostolus ad Hebræos 1. dicit quòd. *Omnes Angeli sunt administratorii spiritus , missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis* : ergo ex tribus etiam primis ordinibus Angeli ad nos mittuntur. Unde Isaïæ 6. Seraphim volavit ad illum Prophetam , ut eius labia mundaret. Et Genes. 3. Deus collocavit Cherubim cum flammeo gladio ante portam paradisi , ad custodiendam viam ligni vitæ.

Confirmatur primò : Lucæ 1. dicitur, *Missus est Angelus Gabriel à Deo* : sed Gabriel est unus de superioribus Angelis : nam D. Bernardus homil. 1. super missus est , ait : *Non arbitror hunc Angelum de minoribus esse , qui qualibet ex causa crebrâ sa*

deant ad terram fungi legatione: ergo superiores Angeli à Deo mittuntur.

Confirmatur secundò ex illis verbis Daniel. 10. *Michaël unus de Principibus primis venit in adiutorium meum*. Ubi de Michaële utrumque asseritur, nempe illum esse de superioribus Angelis, & esse missum. Item Tobiæ 12. Raphaël dicit: *Ego sum unus ex septem, qui astamus ante Dominum*; & tamen missus est in ministerium junioris Tobiæ: ergo Angeli primæ hierarchiæ, qui, ut supra diximus, soli sunt assistentes, mittuntur interdum ad exteriora ministeria.

Confirmatur tertiò: Angeli omnes vel assistunt, vel ministrant, ut colligitur ex Danielis cap. 7. sed Dominationes (qui sunt primi Angeli secundæ hierarchiæ) non assistunt, cùm non recipiant immediatè illuminationes à Deo, sed per Angelos primæ hierarchiæ illuminentur: ergo ministrant.

Ad objectionem respondeo, quòd omnes Angeli sunt administratorij spiritus, quia omnes ministrant, & mittuntur missione visibili, aut invisibili, mediata vel immediata, ut antea declaratum est, & explicat D. Thomas quæst. art. 2. ad 1. Ad illud quod additur dicendum est, illum Angelum, qui labia Prophetæ ignito carbone purgavit, non fuisse ex ordine Seraphinorum, sed unum ex inferioribus Angelis; qui dictus est Seraphim, id est incendens, quia venerat ad incendendum labia Prophetæ, idque præstabat virtute & authoritate alicujus Seraphini, cujus efficientiam participabat, & cujus veluti vicarius & minister erat. Sic sæpè Angeli in veteri lege Dei nomen assumebant, quia ejus personam sustinebant, ut patet ex illo Genesis 13. *Et dixit Angelus Dei ad me: ego sum Deus Bethel*. Ita ex Dionysio cap. 13. cœlestis hierarchiæ docent S. Thomas hîc art. 2. ad 2. & D. Gregorius homil. 34. in Evang. ubi ait: *Hi spiritus qui mittuntur, eorum vocabulum percipiunt quorum officium generunt: qui enim ut peccata locutionis incendat, de altari Angelus carbonem portat, Seraphim vocatur, quod incendium dicitur.* Ex quo patet responsio ad illud quod subjungitur

de

de Cherubino, ante portam paradisi terrestris collocato: ille enim (ut docet Cajetanus in cap. 3. Genesis) non fuit de secundo ordine primæ hierarchiæ (siquidem illud ministerium non videtur adeò excellens, ut intuitu ejus debuerit fieri dispensatio) sed magis aliquis ex infima hierarchia; qui Cherubim dictus est, eò quòd in ea custodia Cherubinis subordinaretur, & prohiberet ingressum paradisi, in quo erat lignum scientiæ; quæ Cherubinis attribuitur.

Ad primam confirmationem respondetur concessa majori, negando minorem. Ad probationem, ex D. Bernardi testimonio desumptam, dicendum est Gabrielem non esse de minoribus: quia non est de infimo ordine Angelorum, qui minima nuntiant, sed de secundo ordine Archangelorum, qui annuntiant summa, ut cum D. Gregorio docet S. Thomas hîc art. 2. imò nec esse de minoribus secundi ordinis: nam ut censet D. Bernardus epist. 77. ad Hugonem, Gabriel fuit Angelus custos B. Virginis Mariæ: decuit autem ut ad custodiam ejus, quæ ad summum gradum gratiæ & gloriæ fuit à Deo electa, deputaretur summus Archangelus.

Ad secundam confirmationem respondeo, Michaëlem dici unum de principibus primis, non quòd sit Angelus supremi ordinis, aut hierarchiæ) ad secundum enim ordinem tertiæ hierarchiæ spectat) sed quia Archangeli, quorum unus est Michaël, dicuntur principes Angelorum, ut docet D. Thomas art. 3. unde D. Hieronymus in locum citatum Danielis 10. ait: *Principes autem primos, Archangelos intelligimus*: uel quia est unus de Angelis, qui velut principes universæ terræ præfecti sunt, qui olim constitutus fuit princeps Synagogæ, & modò præsidet Ecclesiæ Christianæ. videantur quæ de S. Michaële diximus supra qu. 5. a. 3. §. 8.

Ad illud quod subjungitur de Raphaële, Respondeo illum dici unum ex septem Angelis primæ hierarchiæ, qui astant ante Dominum, non quòd sit unus ex Angelis primæ hierarchiæ, qui assistentes dicuntur; custodia enim Tobiæ non fuit ministerium adeo excellens, ut ab uno Angelo infimæ hierarchiæ exhiberi non

potuerit, sed quia est unus ex multis Angelis, qui astante ante Dominum, videntes faciem ejus semper, & aliunde præsunt universæ terræ, juxtà illud Apocalipsis 5. *Qui sunt septem spiritus Dei, missi in omnem terram.*

Ad tertiam confirmationem dicendum cum D. Thoma 1. p. qu. 112. a. 4. ad 1. *Quòd Dominationes computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium: sed sicut disponentes, & mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in ædificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt, & præcipiunt quid alii debeant operari.*

Pro completa hujus difficultatis resolutione advertendum est, quòd quando dicitur, Angelos quatuor primorum ordinum, de lege ordinaria, aut extraordinaria, ad exteriora ministeria non mitti, hoc intelligimus de missione, quâ Angeli mittuntur ad salutem hominum, & de ministeriis quæ ad bonum electorum ordinantur; de illis enim procedit ratio D. Thomæ suprà adducta, ut consideranti patebit: unde cum hoc stat, quòd Angeli supremæ hierarchiæ missi fuerint ad ministrandum Christo tanquam proprio capiti, & Domino. Cùm enim in Christo sit ordo unionis hypostaticæ, qui est superior ordini gratiæ, propter illum prætermitti potuit ordo qui servatur in ministeriis Angelorum, qui [illegible] dicitur secundùm dona gratiarum; sicut pro[illegible] ordinem gratiæ interdum prætermittitur ordo n[illegible]æ.

Quapropter non videtur [illegible]gandum, supremos Angelos in honorem Christi ad terram descendisse. Primò quidem in die nativitatis ejus, nam ut Gonetus refert, D. Chrysostomus Ps. 8. in principio expendens illud Lucæ 2. facta est cum Angelis multitudo militiæ cœlestis cantantium, & dicentium: Gloria in excelsis Deo, asserit multitudinem illam ex omnibus choris fuisse conflatam. *Supernorum*, (inquit) *chororum in Cherubim & Seraphim hoc est munus, Deum assiduè laudare, & hymnis celebrare. Ex his choris etiam in terra apparuerunt, cùm vigilantibus pastoribus cantantes.* De Angelis item qui

post tentationem & jejunium Christo ministrarunt, facilè credi potest eos fuisse ex supernis, in honorem victoriæ quam de Lucifero Christus reportarat. Verisimillimum est etiam, quòd Christo resurgenti, & in cœlum ascendenti, missi sunt spiritus supremæ hierarchiæ, ut illi exhiberent famulatum, ejusque triumphum honorarent: unde cùm Actorum 1, dicatur de Christo: *Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum*, credibile & probabile est, quòd in die judicij, non solùm inferiores Angeli, sed etiam supremi de cœlo descendent, ad majestatem Christi ostendendam, & ad terrorem malorum, & honorem bonorum. Idque satis apertè colligitur ex illo Christi Matthæi 25. *Cùm venerit filius hominis in maiestate sua, & omnes Angeli eius cum eo*, sed de hoc plura dicemus agendo de die judicij

Dices ex hac doctrina sequi, Angelum, qui mysterium Incarnationis Beatissimæ Virgini nuntiavit, fuisse ex suprema hierarchia; cùm tale mysterium ad ordinem Hypostaticum pertineat: hoc autem repugnat doctrinæ D. Gregorij & S. Thomæ, ut supra vidimus: ergo &c.

Respondetur negando sequelam: licèt enim Gabriel solùm sit Archangelus, ut docet D. Gregorius supra relatus, sufficientis tamen dignitatis secundùm Divinam sapientiam ad mysterium Incarnationis annuntiandum judicari potuit; esto mysterium illud sit Altissimum, & ordinis Hypostatici, superioris ad ordinem gratiæ sanctificantis; quia sola illius annuntiatio erat (ut ita dicam) extrinseca, & valde remota cooperatio ad illud: nam propinquiùs quodammodo illi cooperabatur sanctissimus sponsus Ioseph, qui per excellentē gratiam & sanctitatē dignus minister factus est tanti mysterij.

§. III.

Vtrum Res corporeæ ita subditæ sint Angelorum ministerio, ut natæ sint eis obedire quantùm ad motum localem.

Conclusio est affirmativa. Eam probat angelicus

Doctor 1. p. qu. 110. a. 3. his verbis. *Dicendum quòd sicut Dionys. dicit cap. 7. de divinis nom. divina sapientia coniungit fines primorum, principiis secundorum: ex quo patet quòd natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori: natura autem corporalis est infra naturam spiritualem: inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8. Physic. cuius ratio est, quia mobile secundùm locum non est in potentia ad aliquod intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solùm ad aliquod extrinsecum, scilicet ad locum: & ideo natura corporalis nata est moveri immediatè à natura spirituali secundùm locum: unde & Philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis: unde videmus quòd anima mouet corpus primò, & principaliter.*

Quantùm verò ad alios motus, Angeli non possunt eos producere immediatè, sed tantùm mediatè, scilicet applicando activa passivis: v. gr. non possunt comburere lignum, nisi applicando ignem, & sic de aliis: sed tamen possunt ex quacunque parte mundi hujusmodi activa per motum localem transferre, & passivis applicare in brevissima temporis morula. Ut patet ex dictis supra de motu locali Angelorum.

Colligitur ex D. Thoma. qu. 16. de malo, artic. 10. ad 8. quòd licèt Dæmones possint movere aliquam partem terræ, non tamen totum terræ elementum, & idem est de aliis elementis aquæ, aëris, & ignis: unde possunt tempestates excitare, innundationes causare, & aliis variis modis particularem corporum inferiorum, & sublunarium dispositionem perturbare: sed nequeunt generalem eorum dispositionem à divina providentia stabilitam immutare: Imò hoc non possunt ipsi etiam Angeli boni. quia Deus hoc sibi soli reservare voluit, ut ostenderet se solum esse supremum totius universi Dominum.

Hìc ab aliquibus agitatur difficultas, an possint Angeli virtute propria facere miracula. Sed eam resolvemus, agendo de miraculis in tract. de fide.

§. IV.

An mundi gubernatio, Beatis Angelis à Deo commissa sit?

Concl. Deus per Beatorum Angelorum ministeria hunc visibilem mundum gubernat. Ita D. Thomas 1. p. q. 110. a. 1. & communiter Doctores.

Probatur ratione ipsius. 3. con. Gentes cap. 78. *Quæ amplius de virtute Divinæ Providentiæ participant, sunt executiva divinæ providentiæ in ea quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam cùm ad Providentiam requiratur dispositio ordinis, quæ fit per cognoscitivam virtutem, & executio quæ fit per operativam, creaturæ rationales utramque virtutem participant; reliquæ verò creaturæ virtutem operativam tantùm: per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub Divina providentia reguntur.* Unde Augustinus lib. 83. quæstionum, qu. 79. ait: *Vnaquaque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi præpositam.* Et Gregorius 4. Dialog. cap. 15. *In hoc mundo visibili*, inquit, *nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* Item Nazianzenus carmine 6. de ministrantibus Angelis sic ait:

Pronaque ad obsequium pars altera sustinet orbem.
Auxilioque suo servat.

Ubi alludere videtur ad illud Iob. cap. 9. *Deus cujus iræ nemo resistit, sub quo curvantur qui portant orbem.* Orbem enim Sancti Angeli sustinere & portare dicuntur, quia divinorum illorum Spirituum ministerio Deus utitur in hujus visibilis mundi gubernatione.

Id etiam vel solo luminis naturalis ductu agnovere quidam ex antiquis Philosophis. Trismegistus enim in Pymandro cap. 1. Angelos mundi hujus gubernatores appellat: & cap. 8. ait, quòd Deus creavit septem opifices circa septem circulos: hi sunt mundi hujus gubernatores. Quod fortè ex sacris paginis mutuatus

est: in Scriptura enim mentio fit septem spirituum, quos Deus mittit in omnem terram; haud dubium quia creaturarum omnium regimini à Deo præfecti sunt: unde meritò putant recentiores aliqui eos significari per septem oculos, quos vidit Propheta in uno lapide, Zachariæ 3. Seneca etiam apud Lactantium, lib. 1. cap. 1. sic fatur: *Deus cùm prima fundamenta molis pulcherrimæ iaceret, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum corpus se intenderat, tamen ministros regni sui Deos* (id est Angelos) *genuit.*

Eadem veritas adumbrata videtur per scalam illam mysteriis plenissimam, quam vidit Iacob Genesis 28. Illa enim (ut interpretantur Theodoretus & Cyrillus Alexandrinus) Dei providentiam circa hæc inferiora significabat: Angeli verò per eam ascendentes & descendentes divinorum illorum spirituum ministeria in hujus visibilis mundi gubernatione denotabant. *Docetur* (inquit Theodoretus qu. 28. in Genesim) *nihil negligenter & sine cura ab omnipotenti Deo administrari, sed ipsum omnia dispensare, sanctorum Angelorum utentem ministerio.* Unde etiam apud Ezechielem Cherubini currum Dei ferre dicuntur, quia (ut explicat Novatianus lib. de Trin. cap. 8.) Deus beatorum illorum spirituum ministerio utitur in hujus visibilis mundi gubernatione. Quod non est intelligendum de supremis illis spiritibus, qui in prima hierarchia secundum obtinent locum: illi enim, ut supra vidimus, semper Deo assistunt, & ad externa ministeria nunquam mittuntur; sed de aliis Angelis quinque inferiorum ordinum, qui Cherubini nomen interdum sortiuntur, eò quòd aliquam proprietatem Cherubinorum participent, nempè scientiam & sapientiam, quæ ad regimen & gubernationem universi maximè requiritur: unde in illa aliquo modo Cherubinis suboadinantur.

D. Thomas 1. p. qu. 113. a. 2. dicit probabilem esse sententiam D. Gregorij hom. 34. in Evangelia, nempe cuilibet rerum, & corruptibilium generi, imò etiam cuilibet earum speciei proprium & determinatum Angelum in custodiam esse deputatum. Quia, ut ibidem

ait idem angelicus Doctor. *Manifestum est quòd providentia Dei principaliter est circa illa, quæ perpetuò manent: circa verò ea quæ transeunt, providentia Dei est, inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas.* Cùm igitur genera, & species rerum materialium, & corruptibilium perpetuò manere debeant, saltem usque ad diem judicij, quod est tempus in quo terminabitur custodia Angelorum, individua verò earum sint transitoria, nec intendantur per se à natura, sed tantùm per accidens, quantùm requiritur, & sufficit ad hoc, ut hujusmodi genera, & species subsistere possint: sequitur quòd dantur Angeli custodes pro generibus, & speciebus illarum rerum; non autem pro ipsarum individuis, nisi inquantum ad eas ordinantur.

Unde Apocalip.1.commemoratur Angelus aquarum multarum, id est ut explicant SS. Patres, Angelus qui præest aquis: & cap.16.fit mentio de alio Angelo habente potestatem supra ignem. Ex quo Andreas Cesariensis infert Angelicas potestates creaturis etiam irrationalibus esse præpositas, & earum custodiæ & conservationi invigilare. Quare cùm sint duo modi custodiendi aliquam rem, removendo scilicet causas quæ ei nocere possunt, & promovendo bonum illius, utrumque exercent Angeli circa insensibilia: primum quidem, quia multa, quæ nocere possent eorum productioni & conservationi, removent: secundum verò præstant uel immediatè per influxum conservatiuum, vel per motum localem, uel per lucem; uel mediatè applicando activa passivis quantùm requiritur, & sufficit ad hujusmodi rerum conservationem, propagationem, & bonum dispositionem.

Quantùm ad cœlos, & sydera, pertinent ad curam, & custodiam illorum Angelorum, qui sunt Intelligentiæ motrices eorum.

§. V.

An quilibet homo suum habeat custodem Angelum. Magna Calvini uel ignorantia, uel temeritas, & impudentia.

Quòd Angeli sint custodes hominum, eosque regant, & gubernent saltem in communi, patet ex innumeris scripturæ sacræ locis, quorum aliqua pro nostra conclusione referemus. Nec ullus est nedum catholicus, sed etiam hæreticus, qui hanc veritatem non fateatur: Imò etiam gentiles Philosophi, quamvis solo ducti lumine naturali, ipsius notitiam habuerunt. Ratio est, quia ut discurrit Doctor angelicus 1. p. qu. 113. a. 1. *secundùm ordinem divinæ providentiæ hoc in omnibus rebus invenitur, quòd mobilia, & variabilia per invariabilia, & immobilia moventur, & regulantur. Sicut omnia corporalia per substantias spirituales, & immobiles, & corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia quoad substantiam: sed & nosipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimodè opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus.* Manifestum est autem, quòd in rebus agendis cognitio, & affectus hominis multipliciter variari, & deficere possunt à bono, ut experientiâ quotidianâ nimis constat juxtà illud sap. 9. *cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ.* Et quòd licèt quædam universalia principia certa & evidentia rebus agendis habeamus, attamen dum ea hic & nunc applicare oportet ad opera particularia, variis modis deficere possumus. Oportet igitur, ut regulemur, & dirigamur ad bonum per Angelos bonos ad nostram custodiam deputatos, qui cùm sint beati, ita immobiliter, & invariabiliter adhærent omni bono, ut ab ipso nullatenus deficere possint.

Sed utrum singulis hominibus singuli destinati sint Angeli ad custodiam, itaut quilibet homo suum habeat custodem Angelum est difficultas.

Omnes Sancti Patres ita docent: & quod mirum

eſt innumeri gentiles Philoſophi veritatē illam agnoverunt. Nullus quoque fuit hæreticus, qui veritatem illam impugnaverit, uel de ipſa dubitaverit. Unico excepto Calvino, qui lib. 1. inſtitutionum, cap. 14. ſect. 7. pro vulgi tantùm opinione habet aſſertionem hanc de cuſtodia ſingulorum hominum ſingulis Angelis commiſſa. Et in harmonia ſuper caput 18. Matth. eam vocat deliramentum. Et ut teſtatur Gonetus; eam tanquam merum commentum exſibilat in expoſ. Pſal. 20. Ad hoc autem inductus eſt leviſſimo, & nullius prorſus momenti argumento, quod falſo, & calumnioſo nititur fundamento, ut videbimus ſolvendo objectiones. Certè hic hæreſiarcha excuſari minimè poteſt à magna uel ignorantia, uel temeritate, & impudentia: uel enim legit ſanctos Patres, uel non: ſi non legit, quomodo dicere auſus eſt, hanc eſſe ſolius vulgi opinionem, ignorans an eſſet etiam communis ſanctorum Patrum ſententia: ſi legit, quanta temeritas opponere ſe omnium Patrum ſententiæ; quantaque impudentia, eam vocare deliramentum, merumque commentum.

Concluſio. Talis, tantaque eſt Dei bonitas, & miſericordia, ac ſpecialis providentia erga homines, ut unicuique eorum det unum ex ſuis bonis, & beatis Angelis pro ipſius cuſtodia.

Probari poſſet 1. pluribus ſcripturæ ſacræ, & innumeris ſanctorum Patrum authoritatibus, ſed iſtæ ſufficiant. Communiter Patres veritatem iſtam inferunt ex duplici ſcripturæ loco, ſcilicet ex illo Matth. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei*, & ex illo Pſ. 90. *Angelis ſuis Deus mandavit de te, ut cuſtodiant te in omnibus viis tuis.* Ex priori loco ſic infert D. Baſilius initio lib. 3. contra Eunomium: *Quòd unicuique fidelium adſit Angelus tanquam pædagogus aliquis, & Paſtor, vitam gubernans, nemo contradicat, qui Domini verborum meminerit dicentis*: Ne contemnatis unum ex his puſillis, quoniam Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei, qui in cœlis eſt. *Et Pſalmiſta dicit*: caſtrametabitur Angelus Domini in circuitu timentium eum. *Et* Angelus, qui eruit me à juventute mea, &

alia ad genus. D. Chrysostomus hom. 60. in Matth. ad eundem locum ait: *Hinc manifestum est, quia omnes sancti Angelos habeant.* Similiter D. Hieronymus in idem caput 18. Matth. *Magna*, inquit, *est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum.*

D. Bernardus serm. 12. in Ps. *qui habitat*, exponens posteriorem locum jam citatum, sic habet. *Quantam tibi debet hoc verbum inferre reverentiam, afferre devotionem, conferre fiduciam: reverentiam pro præsentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia. Cautè ambula, ut videlicet cui adsunt Angeli (sicut eis mandatum est) in omnibus viis tuis. In quovis diversorio, in quovis angulo, Angelo tuo reverentiam habe. Tunc audeas illo* præsente, quod vidente me non *auderes.* Et paulò post subdit. *Si fidem consulas, ea tibi angelicam probat præsentiam non deesse &c. Adsunt igitur, & adsunt tibi, non modò tecum, sed etiam pro te. Adsunt ut protegant, adsunt ut prosint.*

Prob. 2. Quia hæc veritas nedum habetur ex scriptura, sed etiam ex traditione, ut testatur S. Gregorius Nyssenus D. Basilij frater in libro de vita Moysis, ante medium, his verbis. *Occultior traditio est, verus sermo ad nos usque descendit, quo creditur, posteaquam in peccatum natura nostra lapsa est, non omninò clementiâ divinâ neglectam, nec absque suo patrocinio dimissam; sed Angelorum, qui naturâ incorporei sunt, aliquem in adminiculum cuique constitutum esse.*

Dices 1. ex priori loco scripturæ non sufficienter probari conclusionem. Christus enim non ait, singuli eorum Angeli vident faciem Patris: unde dici potest, verum esse quòd Angeli custodiunt homines, sed non quòd unicuique eorum datus sit specialis Angelus custos.

Sed contra, quando suboritur aliqua difficultas circa veram scripturæ sacræ intelligentiam, debemus consulere sanctos Patres, qui de ipsâ præ cæteris ab ipso Deo fuere illuminati. Sed Patres jam citati asserunt;

quòd manifestum est, veritatem illam sequi ex illo scripturæ loco, & quòd nullus de hoc dubitare debet. Ergo etiamsi talis locus præcisè sumptus non convinceret, benè tamen adjunctâ sanctorum Patrum expositione.

Dices 2. posteriorem etiam locum non convincere, cùm aliqui Patres ipsum intelligant de Christo Domino.

Sed quamvis illi Patres locum illum intelligant de Christo, non negant tamen quin etiam ad litteram intelligatur de quolibet homine, pro cujus salute Christus mortuus est, & eo fine deputat ipsi Angelum ad custodiam, ut salvetur si ejus inspirationibus consentire velit. Præsertim quia sententia D. Bernardi, qui locum illum intelligit de membris Christi, approbatur ab universali Ecclesia, ut mox dicemus.

Dices 3. Patres loqui de sanctis, uel de fidelibus, sed non de omnibus omnino hominibus. Ergo conclusio nostra non est universaliter vera. Sed inprimis plures sancti Patres loquuntur expresse de quolibet homine in particulari, nec ullum excipiunt: uel à tali, tantoque beneficio excludunt, ut patet de Gregorio Nysseno, & Hieronymo jam relatis. Deinde alij sancti Patres, licèt loquantur de sanctis, uel de fidelibus, non tamen excludunt peccatores, uel infideles.

Unde D. Chrysostomus, qui loco citato de sanctis dixit, quòd quilibet eorum suum habet custodem Angelum, idem asserit de unoquoque sine ulla prorsus exceptione, homilia 27. in cap. 12. act. Apostolorum, ubi habetur, quòd cùm Ancilla dixisset, Petrum stare ad januam, fideles dixerunt: *Angelus eius est. Et hoc*, inquit D. Chrysostomus, *verum est, quòd unusquisque Angelum habet.*

Quòd autem illæ homiliæ in acta Apostolorum sint D. Chrysostomi, dubitat quidem Erasmus, sed Cardinalis Bellarminus in libro de scriptoribus ecclesiasticis asserit, & evidenter probat, hoc esse omnino indubitatum.

Præterea rationes SS. Patrum convincunt de omnibus, quia ad hoc datur Angelus custos, ut procuret sa-

lutem hominis, qui committitur ipsius custodiæ: undè cùm nullus in mundo sit homo, nec unquam fuerit, aut futurus sit, cujus salutem Deus verè, & sincerè non velit, ut fusè ostendimus in tract. de voluntate Dei, qu. 4. de voluntate salutis omnium: manifestè sequitur, quòd nullus etiam est, cui Deus non det Angelum custodem, ut salutem ejus procuret.

Prob. 2. authoritate universalis Ecclesiæ, in qua ubique terrarum Prædicatores, & Doctores publicè exhortantur omnes fideles, ut suum custodem Angelum invocent, ad impetrandum à Deo auxilium, defensionem, & regimen: ipsaque Ecclesia solemne instituit officium Angeli custodis, in cujus lectionibus recitantur plura ex his, quæ D. Bernardus tradit sermone 12. jam citato super psal. qui habitat, & præsertim hæc verba, quæ retulimus, *si fidem consulas &c.* Ex quo patet, quòd hæc D. Bernardi sententia non est unius particularis Doctoris, sed universalis Ecclesiæ, quæ censet eam esse de fide. Iure autem optimo dixit D. Augustinus epist. 118. ad Janvarium, *si quid tota per orbem frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit, disputare, insolentissimæ insaniæ est.*

Probari posset 3. innumeris ipsorum etiam gentilium Philosophorum testimoniis: sed sufficiant ea quæ ex Seneca, & Epicteto refert Gonetus: Ille in epist. 90. ait. *unicuique nostrum pædagogum dari Deum; non quidem ordinarium; sed hunc inferioris notæ, ex eorum numero, quos Ovidus ait de plebe Deos*, idest inferiores genios, sive Angelos. Epictetus similiter apud Arrianum sic loquitur. *Tutorem unicuique Deus assignavit singularem Genium, & huic ipsum custodiendum tradidit; & quidem eiusmodi, qui neque dormiat, neque falli possit. Nam cui tandem præstantiori, ac sollicitiori custodi unumquemque nostrum committeret? Itaque quando ianuas occluseritis, & tenebras intùs induxeritis, mementote uti nunquam vos solos esse dicatis. Non enim estis. Sed Deus intùs est, & vester genius est.* Mirum certè, uel potiùs stupendum, quòd Gentiles Philosophi ita clarè, & distinctè veri-

tatem illam agnoverint, cujus notitiâ privatus fuit Calvinus, in pœnam superbiæ suæ, quâ ille hæresiarcha suum proprium judicium prætulit judicio omnium aliorum.

Prob. 4. ratione D. Thomæ 1. p. qu. 13. a. 2. *Angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, & ad alias particulares creaturas; quia aliter se habent ad incorruptibilitatem: homines enim non solùm sunt incorruptiles, quantùm ad communem speciem, sed etiam quantùm ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales. Quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quod providentia Dei principaliter est, circa illa quæ perpetuò manent: circa verò ea, quæ transeunt, providentia Dei est, inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera, uel species rerum corruptibilium. Sed secundùm Gregorium diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; putà Potestates ad arcendos dæmones; Virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est, quòd diversis speciebus rerum diversi Angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est, ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.*

Prob. 4. Nam ut ait Apostolus ad gala. ca. 4. *Quanto tempore hæres paruulus est, nihil differt à servo, cùm sit Dominus omnium: sed sub tutoribus, & actoribus est, usque ad præfinitum tempus à Patre.* Ubi D. Thomas lect. 1. sic exponit, ut homo in statu præsentis vitæ, in qua videmus imperfectè, & per speculum ac in ænigmate, se habeat sicut paruulus, per comparationem ad statum vitæ futuræ, in qua plenam habebit Dei notitiam, videndo eum facie ad faciem, & erit vir perfectus. Sicut ergo paruulus committitur curæ aliorum, qui & bona ejus defendant, & hi dicuntur Tutores, & negotia ipsius agant, & hi vocantur Actores; ita homines in hac vita constituti

committuntur custodiæ Angelorum, qui tanquam tutores & actores bona ipsorum protegunt, & promovent, & negotia ad salutem eorum necessaria parant. Paruulus indiget tutoribus, & actoribus suis, quousque in tempore præfinito à Patre suo ipsemet hæreditatem percipit, & ipsius administrationem gerit: ita & homines indigent custodibus Angelis, quousque in tempore præfinito à Patre æterno ad patriam perveniant, ibique hæreditatem æternam percipiant, seu gloriam essentialem, ad quam Deus, & ipsi soli concurrent. Unde idem Apostolus ad hebr. ca. 1. ait. quòd omnes Angeli sunt administratorij spiritus, missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.

Similiter paruuli, uel infirmi, qui cadere facilè possunt, indigent manuductoribus, quousque sint grandævi, aut sani, itaut seipsos à casu præservare possint: ita homines, qui in via nedum sunt paruuli, sed etiam propter statum naturæ lapsæ, & corruptæ, quamvis aliunde reparatæ, sunt infirmi, & propter varias passiones, & alias plures causas in peccata cadere facilè possunt, indigent Angelis custodibus tanquam manuductoribus, quousque ad patriam perveniant, ubi nunquam ampliùs cadere poterunt.

Illi etiam qui aggrediuntur iter expositum latronum insidiis, aut aliis periculis, indigent viæ suæ ducibus, qui eos liberare valeant: ita cùm homines ad coelum tendentes expositi sint multis periculis, & quantùm ad corpus, & quantùm ad animam; multisque poterant insidiis hominum perversorum, & maximè dæmonum: indigent Angelis custodibus tanquam peregrinationis suæ ducibus, qui eos ab omnibus malis præservare facilè possunt.

Denique illi qui aliquam artem, uel scientiam addiscere cupiunt, indigent instructoribus: pædagogis, & magistris: tales sunt Angeli custodes respectu hominum, qui addiscere debent scientiam omnium difficillimam, nimirum scientiam salutis. Vnde ut Gonetus refert, Dyonisius Angelos custodes appellat *bonos ductores nostros*, Tertullianus, *Dei officiales*, & *apparitores*, *qui uniuersam hominum paraturam modulantur*, Cyprianus, *salutis nostræ ministe-*

viales, Basilicus, *pastores*, Cyrillus, *duces populi*, Bernardus, *paranymphos*, & Athanasius denique, *hominum pædagogos*.

§. VI.

Soluuntur obiectiones, & præsertim argumentum Calvini, quod ostenditur nullius esse momenti.

Ob. 1. locum Apostoli proximè citatum ex epist. ad hebræos 1. *Nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.* Ergo Angeli non mittuntur ad custodiam nisi prædestinatorum, qui soli capiunt hæreditatem salutis.

Resp. dist. conseq. si loquamur de custodia efficaci, conc. si loquamur de sufficienti, ne. Licèt igitur Angelorum custodia in solis prædestinatis sit efficax, suumque effectum, & fructum habeat, qui est æterna eorum salus; attamen in reprobis est sufficiens ad eorum salutem, & quantùm est ex parte Angelorum foret efficax, nisi reprobi ex parte sua ponerent obstaculum. Eo prorsus modo quo in tract. de voluntate Dei, in qu. de voluntate salutis omnium, explicuimus de auxiliis divinæ gratiæ efficacibus, & sufficientibus, quæ dantur prædestinatis, & reprobis ad æternam eorum salutem.

Idcirco autem specialiter mentionem facit Apostolus de prædestinatis, quia eorum salus est principalis finis, & fructus totius angelicæ custodiæ: sicut enim, ut explicuimus fusè agendo de prædestinatione, & reprobatione, ex eodem Apostolo ad Rom. 9. Deus tolerat reprobos propter prædestinatos, ut ex eorum damnatione, istorum gloria magis elucescat: ita providet reprobis de sufficienti Angelorum custodia, quamvis prævideat, quòd in eis erit inefficax, & inutilis ad salutem, ut suum specialem amorem ostendat erga prædestinatos, in quibus Angelorum custodiam utilem, & efficacem ad salutem reddit ex sua pura bonitate, & misericordia. Sic igitur omnis Angelorum custodia sive curam reproborum habeant, suus præde-

stinatorum, ad maximum prædestinatorum bonum; sive ad æternam eorum salutem tandem ordinatur. Unde D. Thomas super hæc verba jam relata, *propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*, ait: *ponitur executionis fructus, qui est ut homines hæreditatem capiant salutis: propter hoc enim est totus ordo actionis circa nos, ut compleatur numerus electorum.*

Obiic. 2. unus homo sufficit ad habendam curam plurium aliorum. Ergo à fortiori, cùm Angelus sit incomparabiliter majoris virtutis, unus sufficere debet ad custodiam plurium hominum; atque ita non est necesse, quòd singulis hominibus singuli deputentur custodes Angeli.

Resp. quòd angelicus Doctor hoc argumentum sibi proponit 1. p. qu. 113. a. 2. & sic respondet. *Dicendum quòd alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo inquantum est homo singularis, & sic uni homini debetur unus custos, & interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo inquantum est pars alicuius collegii: & sic uni collegio unus homo ad custodiam præponitur, ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium: sicut sunt ea quæ exteriùs aguntur, de quibus alii ædificantur, vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantùm ad invisibilia, & occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundùm seipsos: unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.*

Igitur quilibet homo considerari potest, vel absolutè secundùm se, uel respectivè, & per ordinem ad alios: si sumatur respectivè ad alios, ille idem Angelus custos, qui toti præest communitati, sufficit pro illius simul, & aliorum custodia: si autem sumatur absolutè in se, datur illi proprius & specialis Angelus custos. Deus enim magis diligit quemlibet hominem, quàm Princeps filium suum. ut patet ex dictis de amore divino sub finem tractatus de voluntate Dei: unde sicut nullus est filius Principis, cui pater suus non det

proprium, & specialem Magistrum: ita nullus est homo, cui Deus non det similiter proprium: & specialem Magistrum, & hic est Angelus custos. Cum hoc tamen discrimine, quòd Principi non unus tantùm, sed plures dari solent Magistri; quia unus solus non callet omnes scientias ad ipsius educationem necessarias: sed unus tantùm Angelus custos uni homini deputatur, quia optimè novit omnia, quæ ad ipsius salutem sunt requisita.

Obiicitur 3. argumentum Calvini loco cit. institut. ubi sic habet. *Qui ad unum Angelum restringunt, quam de unoquoque nostrum curam Deus gerit, magnam sibi, & omnibus Ecclesiæ membris iniuriam faciunt: ac si de nihilo promissæ essent illæ auxiliares copiæ, quibus undique cincti, & muniti animosius certemus.*

Resp. 1. Quòd ille potiùs hæresiarcha magnam facit injuriam nedum omnibus Ecclesiæ membris; sed etiam ipsi Deo: Ecclesiæ quidem membris, dum ea privare conatur illo singulari, & inæstimabili beneficio, quo unicuique eorum præter illam communem Angelorum omnium assistentiam, datur proprius Angelus custos; ut de ipso specialem curam habeat: ipsi autem Deo, dum ipsius bonitatem, & misericordiam, quâ de salute nostra mediantibus Angelis curam gerit, restringit ad illam solam communem custodiam omnium Angelorum respectu omnium hominum in communi, & non extendit usque ad illam specialem custodiam unius Angeli respectu uniuscujusque nostrum.

Resp. 2. argumentum illud nullius prorsus esse momenti, cùm innitatur falso, & calumnioso fundamento. Quis enim unquam, non dico catholicus, sed uel hæreticus, ad unum Angelum restringit illam, quam de unoquoque nostrum curam Deus gerit, imò docent omnes, quòd præter specialem curam, quam in omnibus casibus ordinariis habent Angeli custodes de suis clientibus, innumeri alij Angeli curam quoque habent de illis in pluribus extraordinariis casibus, ut patet ex lib. 4. Regum cap. 6. ubi narratur, quòd dum Rex Syriæ misit exercitum ad capiendum Prophetam Elizeum, minister viri Dei oratione ipsius

vidit montem plenum Angelis sub figura equorum, & curruum igneorum custodientibus Elizeum : unde ministro suo dixerat, *noli timere : Plures enim nobiscum sunt quàm cum illis.* Nemo quoque imaginatus est, id quod Calvinus infert, quòd si dentur proprij custodes Angeli, auxiliores aliorum Angelorum copiæ sint nobis inutiles : quasi verò Angeli boni, & beati sese in suo ministerio impediant : imò nullus est qui non afferat, quòd dum ad salutem nostram ita expedit, omnes & proprij personarum custodes Angeli, & communes Regnorum custodes, & alij omnes tam ordinum superiorum, quàm inferiorum simul uniuntur ad ferendum nobis auxilium, uel immediatè per seipsos, uel saltem mediatè per alios.

Resp. 3. & facilè, quòd faceremus quidem nobis injuriam, si ita specialem Angelorum custodiam admitteremus, ut excluderemus custodiam communem. Sed econtra Dei bonitatem, & misericordiam, nostrarumque animarum dignitatem, & excellentiam extollimus, & magnificamus, dum utramque simul admittimus, ut ad omne angelicæ custodiæ genus divina erga nos providentia se extendat.

Instabis ex eodem hæresiarcha in eodem institutionum loco, vbi ait. *Cui hoc non satisfaciet, omnes cælestis militiæ ordines pro salute sua excubias agere, non video quid proficere ex eo possit, si intelligat Angelum unum peculiariter sibi datum.*

Resp. 1. quòd hoc argumentum nimis probat, proindeque nihil. Si enim convinceret, excluderet omnem prorsus custodiam Angelorum tam in communi, quàm in particulari. Poterit enim similiter aliquis dicere, cui non satisfacit ipsiusmet Dei custodia, non video quid ex Angelorum custodia proficere possit. Unde patet quàm ineptum sit hoc argumentum.

Resp. 2. quòd sicut præter divinam custodiam admittimus custodiam angelicam in communi : non ex ulla insufficientia, aut imperfectione custodiæ Dei, qui per seipsum immediatè præstare posset quidquid præstat mediantibus Angelis, sed ex abundantia suæ erga nos bonitatis, & misericordiæ : ita præter custodiam Angelorum in communi admittimus eorum

custodiam in particulari, non propter insufficientiam illius communis custodiæ, nam si Deus vellet, Angeli in communi plusquàm sufficerent ad nostram custodiam, sed propter majorem divinæ bonitatis, & misericordiæ abundantiam in illa custodia particulari: vult enim Deus & per seipsum, & per suos Angelos salutem nostram modis omnibus procurare.

Quæres, quinam sint effectus angelicæ custodiæ.

Resp. quòd Angelus custos 1. illuminat clientem suum, notificando illi omne bonum, necessarium uel utile, prout expedit ad ejus salutem juxta beneplacitum Dei. 2. voluntatem ipsius excitat ad amplectendum illud omne bonum quod cognoscit. 3. Corpus ita disponit, præsertim quoad omnes passiones, ut subiiciatur spiritui: quòd si Deo ita volente, caro concupiscit adversùs spiritum, & spiritus adversùs carnem, Angelus custos impetrat clienti suo auxilia divinæ gratiæ ipsi necessaria, ad hoc ut in tali rebellione, & conflictu, victoriam reportet, si velit. 4. Omnes boni exercendi occasiones quantùm in se est subministrat; & econtra omnes avertit occasiones perpetrandi mali. 5. Omnes impetus perversorum hominum, & dæmonum coërcet, itaut cliens suus non tentetur supra vires suas, prout ipsi possunt, & uellent: sed si cliens bonis Angeli sui custodis inspirationibus correspondeat, Deus faciat in tentatione proventum. Tandem Angelus custos omnes sui clientis orationes, & bonas operationes offert divinæ Majestati, & simul earum intuitu postulat, & impetrat omnia auxilia ei necessaria, ad hoc ut de omnibus inimicis suis gloriosum reportando triumphum, tandem salutem consequatur æternam. De his angelicæ custodiæ effectibus, & de pluribus aliis, qui ad istos reduci facilè possunt, agunt fusè Doctores theologiæ mysticæ, & inter alios piissimus Gerson tract. 8. super magnificat, parte 3. ubi videri potest.

§. VII.

Sicut unicuique hominum adest unus Angelus bonus ad eum custodiendum, ita & unus Angelus malus ad ipsum seducendum.

Hanc conclusionem tenent communiter Doctores.

Prob. 1. authoritate scripturæ sacræ. Ecclesiastici 33. dicitur. *Contra malum bonum est, & contra mortem vita: sic & contra virum iustum peccator. Et sic intuere in omnia opera altissimi. Duo contra duo, & unum contra unum.* Si ita se habet in omnibus Dei operibus, ergo etiam in Angelis: de quibus hoc ad litteram verificari meliùs non potest, quàm si dicamus, quòd respectu cuiuslibet hominis datur unus Angelus bonus contra unum Angelum malum, & malus contra bonum. Angelus bonus modis omnibus conatur hominem reddere justum, ut ad vitam perveniat sempiternam: Angelus malus econtra modis omnibus tentat ipsum reddere peccatorem, ut æternam mortem incurrat, & uterque eo fine duo principaliter præstat: bonus enim Angelus intellectum hominis illuminat, ut ei persuadeat veritatem, & voluntatem ejus inflammat, ut in bono sibi complaceat: malus econtra quantùm in se est, intellectum seducit, ut in errorem inducatur, & voluntatem movet, ut in malo delectetur, & conquiescat.

Prob. 2. authoritate SS. Patrum. D. Gregorius Nyssenus in libro suprà citato de vita Moysis circa medium sic habet. *Occultior traditio est, verus sermo ad nos usque descendit, quo creditur &c. Angelorum, qui incorporei sunt, aliquem in adminiculum cuique constitutum fuisse: naturæque nostræ corruptorem, in omnibus contra ammitentem, prauum aliquem atque maleficum dæmonem, ad malè vivendum homines impellentem, ad singulos destinasse.*

D. Gregorius Magnus lib. 2. moralium cap. 25. exponens illud 3. Regum 22. *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum: & exercitum cæli a dex-*

tris eius, & à sinistris, ait: *Quid est; quòd exercitus cœli à dextris, & sinistris eius stare perhibetur. Deus enim, qui ita est intra omnia, ut etiam sit extra omnia, nec dextrâ, nec sinistrâ concluditur. Sed dextra Dei, Angelorum pars est electa: sinistra autem Dei, pars Angelorum reproba designatur. Non enim ministrant Deo solummodo boni, qui adiuvent: sed etiam mali qui probent.* Ex quo loco Magister sentent. in 2. dist. 11. infert, quòd unusquisque unum bonum Angelum habet, per quem adjuvatur: & unum malum, per quem probatur, sive exercetur. Sicut autē scriptura more humano loquens dicit, Angelos bonos stare à dextris Dei, malos verò à sinistris; ita nos juxta nostrum concipiendi modum dicimus Angelum bonum adstare nobis ad dexteram, & malum ad sinistram; quamvis revera sive dextera, sive sinistra sit indifferens ad effectum angelicæ custodiæ, uel seductionis diabolicæ.

Prob. 3. ratione. Lucifer dicitur simia Divinitatis, quia licèt clarè cognoscat, se nunquam eam adepturum, in sua tamen superbia remanens, eam semper affectat, ipsumque Deum in omnibus quantùm potest, quamvis perversissimè æmulatur. Unde sicut Deus ex sua bonitate mittit unum ex suis bonis Angelis ad quemlibet hominem, ut sit ejus custos, & æternam ipsius salutem procuret: ita Lucifer econtra ex sua malitia mittit unum ex suis malis Angelis ad eumdem hominem, ut sit ejus seductor, eumque si possit præcipitet in damnationem æternam. Hoc explicabimus adhuc magis cum S. Doctore §. ult. illat. ult.

Obiicit sibi D. Thomas loco citato sententiarum in expositione textus. *Videtur iniustè agi cum homine: quia dæmones multò sunt potentiores hominibus:* Non enim est potestas, quæ comparetur ei, *ut dicitur Iob 41. Ergo non est iustum, pugnam inter hominem, & dæmonem constitui.*

Respondet idem sanctus Doctor ibidem. *Dicendum, quòd cùm liberum arbitrium non possit cogi ad peccandum, quantumcunque sit fortis dæmon, homo resistere potest: unde dicitur in sententiis Patrum,*

& colligitur ex Gregorio, quòd est debilis hostis, qui non potest vincere nisi volentem: & super hoc homini adest præsidium Angeli, & auxilium divinum, si suscipere velit.

§. VIII.

Bonus Angelus ita est unius hominis custos, ut nunquam sit custos duorum, neque simul, neque successivè.

Ita plures Authores. Et hoc est conveniens.

1. Ex parte Dei. Cùm enim talis, tãtaque sit multitudo Angelorum, ut sicut diximus initio hujus tract. qu. 1. artic. 3. §. 8. pro quolibet ex hominibus, qui fuerunt, sunt, & erunt ab initio mundi usque ad diem judicij, dentur plusquam decem Angeli, etiam in illo ordine infimo, ex quo desumuntur custodes Angeli: & cùm aliunde plures Angeli steterint in quolibet ordine quàm ceciderint, ut diximus etiam supra; manifestè sequitur, quòd numerus Angelorum, qui ad hominum custodiam deputari possunt, est plusquàm sufficiens, ad hoc ut pro quolibet homine designetur unus Angelus custos: & non sit necesse, quòd unus sit custos duorum, uel plurium, neque simul, neque successivè. Ut igitur Deus suam ostendat magnificentiam, & illam admirabilem multitudinem suorum ministrorum, quos mittit ad procurandam salutem hominum: conveniens fuit, quòd pro singulis hominibus singulos mitteret custodes Angelos, & nunquam unum pluribus destinaret.

2. Conveniens est ex parte Angelorum. Nullus enim est Angelus, qui pro majori gloria Dei, & pro incredili amore, quo erga nos afficiuntur, toto corde non desideret procurare salutem nostram, & ad eam inservire per suam custodiam. Unde ut Deus eorum votis satisfaceret, quantùm fieri potest, conveniens fuit, quòd illud ministerium custodiæ inter eos veluti divideret: & unum uni, nunquam autem unum pluribus in custodem deputaret.

3. Ex parte quoque ipsorum hominum hoc conve-

veniens est, ad excitandum eorum amorem, & gratitudinem, aliasque virtutes: dum considerant Deum ita eorum saluti providere, ut unum custodem Angelum sic destinet unicuique hominum, ut nulli alteri inserviat nisi ipsi, quasi Angelus ille pro ipso solo foret creatus.

§. IX.

Angelus custos nunquam totaliter deserit clientem suum quantumvis pessimum nisi post mortem.

Ita communiter Doctores.

Prob. 1. ex scriptura sacra. Nam Exodi 23. dicitur: *Ecce ego mittam Angelum meum, qui praecedat te, & custodiat in via, & introducat in locum quem paravi. Observa eum, & audi vocem eius, nec contemnendum putes: Quia non dimittet cùm peccaveris, & est nomen meum in illo.* Qui locus quamvis ad literam intelligatur de Josuë, mysticè tamen intelligitur de Angelo custode: unde sicut Josuë nunquam populum Israël dereliquit licèt multoties peccantem, sed eum tandem in terram promissionis introduxit: ita custos Angelus nunquam deserit clientem suum quantumvis pessimum; sed cum tandem in paradisum introducit, quantùm est ex parte sui, itaut sola sit clientis culpa, si promissam, & paratam sibi gloriam defacto non obtineat; quia bonis sui Angeli custodis inspirationibus non obedit, uel etiam eas contemnit.

Probatur 2. Triplici ratione D. Thomæ in 2. sent. distinct. 11. qu. 1. a. 4. Prima est, quòd angelica custodia est executio divinæ providentiæ. Unde sicut Deus nunquam totaliter deserit peccatores, quantumvis pessimos, & in suis criminibus excœcatos, & obduratos, nisi post eorum mortem; itaut quamdiu viuunt, semper ipsis provideat de auxiliis divinæ suæ gratiæ, ut saltem in fine vitæ possint veram agere pœnitentiam, & salvari, ut fusè ostendimus in tract. de voluntate Dei qu. 4. agendo de voluntate salutis omnium, & in particulari eorum, qui sunt excœcati, &

obdurati : ita etiam custodes Angeli nunquam totaliter deserunt clientes suos nisi post mortem; itaut quamdiu sunt in hac vita superstites, licèt sint pessimi, & excœcati, & obdurati, semper eis procurent hujusmodi auxilia gratiæ ad hoc ut pœniteant, & secunda ratio est, quia de nullo est desperandum, quandiu est in statu viæ; ut ostendimus in eodem loco tractatus de voluntate Dei. Unde sicut prudens Medicus nunquam ægrotum deserit, nisi quando de ipsius sanitate desperat: ita custos Angelus nunquam deserit clientem suum, nisi quando desperat de ipsius salute, quod non est nisi post mortem. Tertia ratio est. Quia Boni Angeli magis sunt proni ad juvandum, quàm mali ad infestandum. Unde sicut mali nunquam cessant ab infestatione : ita nec boni à custodia.

Objicitur illud Ierem. 51. ubi ex persona Angelorum dicitur: *Curavimus Babylonem, & non est curata: derelinquamus ergo eam.* Et D. Basilius in Psalm. 33. exponens illud psalmistæ, immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, ait: *omni in Christum credenti Angelus assistit, nisi nos illum ob nostra peccata absterreamus. Velut enim fumus apes fugat, & fœtor columbas expellit: sic Angelum vitæ nostræ custodem, lacrymosum, ac graveolens peccatum.* (Quæ Basilij verba sic intelligi debent, non quasi reverà terreantur Angeli, & fugentur per peccata sed quòd non minùs eis displicent, quàm si per ea terrerentur, & fugarentur) Ergo Angelus custos deserit hominē justum statim atque peccat: & maximè si Angelorum cura sit inutilis, & peccator in suis criminibus remaneat obstinatus.

Resp. ex D. Thoma 1. p. qu. 113. artic. 6. *Quòd Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem: sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundùm ordinem divinorum iudiciorum. Et secundùm hoc Babylon, & domus Israël ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt, quin tribulationibus subderentur.*

Idem

Idem angelicus Doctor loco cit. sentent. respondens ad eundem locum Isaiæ, *Curavimus Babylonem &c.* ait. *Dicendum quòd hoc intelligitur esse vox Angelorum discedentium ab homine peccatore in hora mortis; quia tunc primò desperatur de eius salutes uel potest dici, quòd derelinquunt secundùm quid, sicut etiam Deus.*

Ecce duas regulas generales ad explicanda, & conciliandа scripturæ, & Patrum testimonia. Dicuntur enim Angeli custodes recedere, dicuntur fugari per peccata; quia homines peccatores, & maximè obstinatos deserunt secundùm quid, & ex parte; sed non simpliciter, & ex toto: non enim ita recedunt, ut desinant procurare auxilia ipsis ad salutem necessaria. Vel si totaliter recedere dicantur, hoc non fit in vita hujusmodi peccatorum, sed tantùm post eorum mortem.

Idem sanctus Doctor in articulo citato ex 1. p. ad 3. ait. *Dicendum, quòd Angelus etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantùm ad affectum custodiæ. Quia etiam cùm est in cælo, cognoscit quid circa hominem agatur: nec indiget morâ temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.* Dum autem assistit clienti suo, non propterea ullatenus diminuitur ipsius beatitudo: Quia Deus est ubique præsentissimus; & ipse eodem semper inamissibili, & indefectibili lumine gloriæ perfunditur: nihilque aliud requiritur, ut visione beatifica in tota sua plenitudine, & perfectione semper, & ubique fruatur. Unde D. Gregorius homilia 34. in Evangelia ait: *Hoc de ipsis agminibus, quæ mittuntur, certum tenemus: quia & cùm ad nos veniunt, sic exteriùs implent ministerium, ut tamen nunquam desint interiùs per contemplationem.* Et paulò post subdit. *Angeli itaque & missi, & ante ipsum sunt: quia quolibet missi veniant, intra ipsum* (scilicet Deum) *currunt.*

§. X.

Mira D. Thomæ doctrina, & maximæ consolationis pro omnibus curam animarum habentibus: Quòd angelica custodia nunquam est omnino frustra, nequidem respectu hominum pessimorum, & ipsius etiam Antichristi.

Doctor verè angelicus 1. p. qu. 113. a. 4. ad 3. ait. *Dicendum quòd sicut præsciti, & infideles, & etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio naturæ humanæ divinitùs concesso, scilicet custodiâ Angelorum; per quam etsi non iuventur quantùm ad hoc quòd vitam æternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantùm ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahantur, quibus & sibiipsis & aliis nocere possent: Nam & ipsi dæmones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantùm volunt: & similiter Antichristus non tantùm nocebit, quantùm vellet.* Idem de Antichristo asserit sanctus Doctor 2. sent. dist. 11. q. 1. artic. 3. ad 5. & addit: *In hoc eius pœna iustior apparebit quia beneficia toti naturæ humanæ provisa, non ei subtrahuntur: Nec tamen est omnino frustra custodia, quia etsi ad bonum non convertatur, à nullis tamen malis cessabit, retractus ab Angelo custode: hunc enim effectum ad minus semper consequitur Angelus per custodiam in quocunque obstinato.*

Mira sanè est hæc doctrina, & angelico Præceptore dignissima, quòd Deus est ita bonus, ut nunquam suorum Angelorum ministerium esse omnino patiatur inutile: sed ad minus hanc consolationem, & gloriam accidentalem unicuique Angelo custodi semper tribuat ut clientem suum, quantumvis pessimus esse possit, nedum ab aliquibus, sed etiam à multis malis retrahat, ipsumque impediat, ne & sibi & aliis noceat, quantùm posset, & vellet.

Maximæ quoque consolationis est hæc doctrina, pro

omnibus curam animarum habentibus. Cùm enim sint cooperatores invisibilium Angelorum custodum, & veluti visibiles Angeli custodes eorum, quorum curam habent: piè credere possumus, quòd etiam illis Deus hoc misericorditer tribuit, ut eorum cura nunquam sit omnino frustra: sed, si agant id quod debent ex parte sui, hoc ad minus semper lucrentur, ut quemlibet ex suis, ut ita dicam, clientibus, quantumvis pessimus, & omnino incorrigibilis appareat, à multis retrahat malis, quibus & sibi valdè noceret, & aliis. Si hæc veritas nobis modò est ignota, saltem in die judicij fiet manifesta: & tunc illi qui animarum curam habuerunt, laborum suorum fructum percipient, sive gaudium illud, & gloriam accidentalem. Minima autem accidentalis gloria, ut dicemus in tract. de beatitudine, plusquàm sufficit ad plenissimam laborum nostrorum remunerationem.

§. Ult.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis inferes primò, hominem in statu innocentiæ habuisse Angelum custodem. Nam ut ait D. Thom. 1. p. qu. 113. ar. 4. ad 2. Homo in statu innocentiæ non patiebatur quidem aliquod periculum ab interiori, quia interiùs erant omnia ordinata: imminebat tamen ei periculum ab exteriori, propter insidias Dæmonum, ut rei probavit eventus: & ideo indigebat custodiâ Angelorum.

Inferes secundò, quod si homo fuisset conditus in statu naturæ puræ, habuisset Angelos ad sui custodiam deputatos: tunc enim licet Angelorum custodia homini ad percipiendam vitæ æternæ hæreditatem (ad quam non esset ordinatus,) non fuisset utilis aut necessaria, benè tamen ut homo moveretur in finem sibi connaturalem, & incitaretur ad virtutum officia.

Inferes tertiò, quod pueri in utero materno adhuc existentes habent Angelos ad sui custodiam delegatos, per quos removentur impedimenta, quæ illis Dæmones inferre possunt. Qualem verò Angelum habeant, an proprium scilicet, aut maternum? Respondeo &

D. Thomas qu. cit. art. 5. ad 3. *Quòd puer quandiu est in materno utero, non totaliter est à matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius, sicut & fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest, quod Angelus, qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur á matre, Angelus ei ad custodiam deputatur.*

Inferes quartò Beatissimæ Virgini, licet in gratia confirmatæ, non defuisse Angelum custodem, & cœlestem genium ac paranymphum, quem D. Bernardus epist. 77. existimat fuisse Gabrielem Archangelum. Quamvis enim Dæmonum insidijs non pateret, quæ serpentis caput pede contriverat; nec ab Angelis edoceri deberet, quæ Deum habebat magistrum; Angelorum tamen præsentiâ poterat recreari, & eorum juvari ministerio. Qvoad Christum verò, eum non habuisse Angelum ad sui custodiam deputatum docet D. Thomas q. ci. a. 4. ad 1. tum quia erat caput & dominus Angelorum: tum etiam, quia inquantùm homo immediatè regulabatur à Verbo Dei: tum denique, quia secundùm animam erat comprehensor: unde nec ejus bonum poterat impediri, nec ipse in bonum promoveri. Qvòd si legimus Christum ab Angelo in passione fuisse confortatum, hoc ita intelligendum est, ut Angelus hoc præstiterit non quasi custodiendo, uel aliquid imprimendo in Christum, sed reverendo eum, & congratulando fortitudini ejus, ac per modum alicujus ministerij quod ei exhibebat. Unde Augustinus in Psal. 56. ait: *Angeli ministrabant ei, non tanquam misericordes indigenti, sed tanquam subiecti Omnipotenti.*

Inferes quintò animam separatam non habere Angelum custodem: quia ut supra dicebamus, Angelorum custodia est quædam executio Divinæ Providentiæ, omnia conservantis & regentis: Divinæ autem Providentiæ proprium est, ea conferre quæ promovent ad finem, & ea removere quæ à fine impediunt; & ideo illis dumtaxat sunt Angeli ad custodiam deputati, qui possunt promoveri in bonum, & impediri à malo: sed

anima separata sic se habet, ut uel beata sit; & sic ad finem pervenit: uel damnata; & sic ad finem perveniре non potest: ergo nec Angelum habet custodem, nec habere potest; sed si sit beata, habet in cœlo Angelum conregnantem; si damnata, in inferno Dæmonem punientem, ut ait D. Thomas q. 2. art. 4. Et quamvis animæ quæ in purgatorio expiantur, nondum actu Beatæ sint, sunt tamen in termino hujus viæ, nec à fine deficere ampliùs possunt, unde Angelo custode non indigent: habent tamen Angelos ad consolationem deputatos, qui eas in tormentis recreant, suis intercessionibus apud Deum juvant, & tandem in cœlum evehunt.

Inferes sextò, Pontifices, Reges, & alias personas publicas, præter Angelum quem habent delegatum ab ortu nativitatis, habere alium superioris ordinis, ipsis datum ab eo tempore quo incipiunt habere curam communitatis: quia sicut illi egent duplici prudentiâ, ita & duplici indigent gubernatore & custode. Unde S. Thomas in 2. dist. 11. quæst. 1. art. 2. ad 4. ait: *Homo in prælatione constitutus illuminatur ab Angelo inferioris ordinis de his quæ ad statum personæ suæ pertinent, sed ab Angelo Principe de his quæ spectant ad regimen multitudinis.* Hinc Abulensis Matth. 15. quæst. 60. infert quod Beatissima Virgo duos habuit Angelos custodes, unum ut privata persona, alium ut Mater Dei, & quandiu officium Matris exercuit.

Inferes septimò, præter Angelos custodes, qui pro singulis hominibus deputantur, alios præfici singulis nationibus, regnis provincijs, & civitatibus. Nam Daniel. 10. fit mentio de Principibus regni Persarum, Græcorum, & Judæorum, per quos Principes intelliguntur Angeli regnorum illorum tutelares, juxta interpretationem D. Hieronymi ibidem, & D. Gregorij 17. moral. cap. 8. & aliorum omnium. Unde Nazianzenus orat. 32. asserit dari Angelos civitatum & Ecclesiarum. Et carmine 6. de substantiis mente præditis, seu Angelis ait.

Illi homines, urbes isti, gentesque gubernant.

Item Origenes lib. 1. Periar. cap. 8. tradit dari An-

gelos singularum Ecclesiarum, seu Episcopatuum, id est ad custodiendas singulas communitates constitutos, & probat ex Apocalipsis 1. & 2. & 3. Idem habet homili 20. & 24. in Num. & homil. 4. in Ezechiel. Denique Clemens Alexandrinus lib. 6. strom. versus finem dicit: *Per gentes & civitates divisa sunt Angelorum præfecturæ*: quod etiam asserit Epiphanius hæresi 51. & adducit illud Deuter. 32. *Constituit terminos gentium, iuxta numerum Angelorum Dei*, ut habent Septuaginta. Quo loco etiam utitur Hieronymus Daniel. 7. licet ad litteram intelligendus sit de distributione terræ sanctæ, juxta numerum Tribuum: unde in vulgata editione sic legitur: *constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel.*

Inferes octavo, solos Angelos infimi ordinis deputari singulis hominibus custodiendis: Archangelos verò & Principatus præfici custodiæ civitatum, provinciarum, & regnorum. Ita D. Thomas hîc a. 3.

Probatur prima pars ex Gregorio homil. 34. in evang. ubi ait: *Qui minima nuntiant Angeli: qui verò summa annuntiant, Archangeli vocantur.* Quod didicerat ex Dionysio, qui in lib. de cœlesti hierar. cap. 9. asserit ex minorum Angelorum agminibus foras ad explendum ministerium mitti, & ad humana venire solatia.

Ratio etiam id suadet: tum quia custodia singulorum hominum est infimum omnium ministeriorum exteriorum ad quæ Angeli mittuntur: ergo infimo ordini Angelorum debet competere. Tum etiam, quia ordo infimus Angelorum est immediatè supra homines: ergo cùm habeat immediatum ordinem ad illos, secundùm convenientem Divinæ Providentiæ dispositionem debuit deputari ad illorum custodiam.

Nec obstat quod Angelis custodibus incumbat arcere Dæmones ne hominibus noceat: eorumque insultus & tentationes impedire, imò & signa efficere: quæ omnia sunt propria officia Virtutum, ut supra vidimus, non verò infimi ordinis Angelorum. Non obstat, inquam, nam ut ait D. Thomas hîc artic. 3. ad 3. *Etiam inferiores Angeli exercent officia superio-*

rum inquantùm aliquid de dono eorum participant, & se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt & arcere Dæmones, & miracula facere.

Secunda pars hujus corollarij docetur etiam à D. Thoma, & ratione ipsius suadetur. Quantò agens est superius, tantò est universalius, ut patet in sole, & aliis corporibus cœlestibus, quæ sunt causæ universales generationis rerum inferiorum; & in Deo, qui cùm sit primum & supremum omnium entium, est etiam Prima & universalissima omnium causarum: ergo ad superiores ordines Angelorum pertinent officia seu ministeria magis universalia, subindeque ad Archangelos custodia urbium uel episcopatuum, ad Principatus verò regimen provinciarum, regnorum, & imperiorum: unde (ut supra annotavimus) illi in Scriptura Principes appellantur.

Inferes ultimò cum D. Thoma 1. p. quæst. 114. art. 1. & 2. homines impugnari & tentari à Diabolo: tum ob invidiam & odium quod concepit adversùs hominem, quem scit esse capacem beatitudinis, quam ille per peccatum amisit: tum etiam propter superbiam, per quam (inquit S. Doctor) *Divinæ potestatis similitudinem usurpat, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem; sicut & Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem.* Unde in Scriptura tentator, seductor, inimicus homo, & malus per antonomasiam appellatur: & Genesis 2. dicitur quod sub figura serpentis primos parentes tentavit ac seduxit. Hinc Gregorius lib. 33. in Iob. cap. 14. ait: *Behemoth dicitur ob malitiam, & in homines crudelitatem: Leviathan verò, hoc est serpens sive draco, propter astutiam & nocendi artes.* Et Tertulianus lib. adversus Valentinum, Diabolum, *serpentem lucifugam, & colubrum tortuosum* appellat; & subdit: *Christum columba demonstrare solita est, serpens verò tentare: illa à primordio Divinæ pacis præco, ille à primordio Divinæ imaginis prædo.* Notat etiam D. Gregorius ubi supra, quòd Diabolus modo bellua,

nunc draco, nunc avis appellatur: *Quia* (inquit) *per tot ad deceptorum cor se species infert, in quot eos nequitia implicat. In eis quos ad stultitiam luxuriæ excitat, iumentum est. In eis quos ad fastum superbiæ quasi alta sapientes elevat, avis est. In eis quos ad nocendi malitiam inflammat, draco est.* Vocatur etiam apud Iob *Myrmicoleon*, id est monstrum quoddam ex formica & leone compositum: titillat enim (inquit idem Gregorius) ut formica, & ut leo sævit & debacchatur. Vel, ut alij volunt, formica & leo dicitur: quia eis qui illi fortiter resistunt, formica est, leo verò adversùs illos qui eius tentationibus cedunt, & ab eo se vinci ac seduci patiuntur.

Advertendum est etiam cum D. Thoma loco citato art. 5. falsam esse sententiam aliquorum, asserentium Dæmonem semel victum, nec eum à quo victus est, nec ullum alium deinceps tentare: siquidem oppositum ex Scriptura manifestè colligitur: dicitur enim Matth. 12. *Revertar in domum meam unde exivi:* & Lucæ 4. consummata omni tentatione Diabolus recessit à Christo *usque ad tempus*. Unde apud Iob dormire dicitur in umbra & in secreto calami, ac in locis humentibus: sed somnum simulat, & dum dormire videtur, cor ejus ad excogitandas insidias vigilat: sicut vulpes & simiæ somnum fingunt ut aves decipiant. *Pervicacißimus hostis ille* (ait Tertullianus de pœnit. cap. 7.) *nunquam malitiæ suæ otium facit, qui tunc maximè sævit, cum hominem plenè sentit liberatum; tunc plurimùm accenditur dum extinguitur.* Verum sicut Dæmones semper vigilant ad tentandos & decipiendos homines: ita & beati Angeli ad eos custodiendos & defendendos, juxta illud Isaïæ 62. *super muros tuos Hierusalem constitui custodes, tota die & tota nocte in perpetuum non tacebunt.*

TOTIUS TRACT.

De Angelis conclusio.

Inter plures, quas ex hoc tractatu percipere possu-

mus utilitates, ut pio lectori benè consideranti patebit, una ex præcipuis est, quòd magìs, ac magìs in nostra sacratissima Religione Christiana, & Catholica confirmamur. Dubium enim esse non potest, quin Deus suæ, sive soli veræ Religioni reservaverit pleniorem, & puriorem notitiam de suis creaturis, de quibus sæpissimè mentionem facit in scripturis sacris, sicut de Angelis: vera enim & universalis scripturarum intelligentia est proprius veræ Religionis character, & speciale ipsius privilegium.

Si autem comparemus Theologos Christianos cum Philosophis Gentilibus, videbimus quòd Gentiles minimam habuerunt de Angelis notitiam. Nam pauca quidem cognoverunt de his, quæ pertinent ad ordinem naturæ, sicut quædam de Angelorum substantia, & cognitione, & de ipsorum custodia respectu hominum: sed distinctiones, & dispositiones ordinum angelicorum, quamvis etiam ad ordinem naturæ spectent, penitus ignoraverunt: sicut & omnia illa mysteria, quæ concernunt ordinem supernaturalem gratiæ, & gloriæ in Angelis, eorumque culpam, & pœnam, & alia innumera quæ cum illis connexa sunt, & solis Christianis revelata fuerunt.

Si veró Catholicos cum hæreticis comparemus, videbimus, quòd hæretici nihil prorsus de Angelis nisi quod ex catholicis Doctoribus deprompserunt: itaut (quod notatu dignissimum est) nullus unquam fuerit hæresiarcha „qui uel minimum nouum argumentum adinvenerit, uel ipsi inspiratum fuerit, ad clariorem, & faciliorem intelligentiam, & expositionem eorum mysteriorum, quæ in scripturis revelata suut de Angelis.

Dices fortè hæc non esse scitu necessaria. Sed quamvis uerum sit, quòd non requiritur, ut omnes Doctores hæc sciant: attamen opus est, ut in vera Rel gione semper sint aliqui Doctores, qui hæc omnia mysteria ita penetrent, ut ea possint omnibus exponere, & plenè satisfacere argumentis, quæ à fidelibus in contrarium possunt proponi, uel ab infidelibus opponi; aliter enim observari non potest illud D. Petri epist. 1. cap. 3. *parati semper ad satisfactionem omni poscenti*

vos rationem de ea, quæ in vobis est, spe omni, inquit D. Thomas ibidem, *sive fideli, sive infideli: spe, & etiam fide*, ut ait glossa ab eodem angelico Doctore citata: quia nimirum spes fundatur in fide: unde etiam prior versio sixtiana habet, *fide, & spe*. Cùm igitur fides nostra se extendat ad universam scripturam sacram, quomodo poterunt Doctores rationem reddere de mysteriis, quæ revelata sunt circa Angelos, de ipsis nihil sciunt. Si quis v. g. dicat, sibi videri, quòd mera stultitia continetur in scripturis, quas vocamus sacras, dum dicitur, quòd Dæmones appetierunt esse similes Deo: cùm nequidem homo imaginari possit, quòd creatura possit evadere similis Deo, nisi fuerit omni ratione, ipsoque etiam sensu communi penitùs destitutus. Quomodo illi rationem poscenti poterunt Doctores respondere ad satisfactionem, si resolutionem hujus difficultatis, aliarumque similium prorsus ignorant.

In sola Religione habetur pura, & plena omnium hujusmodi difficultatum notitia: itaut Doctores Scholastici abundè satisfacere valeant omni rationem poscenti, nisi obstinatus esse velit. Sola ergo Religio catholica est vera Religio.

TRACTATUS

De Angelis.

FINIS.

TRACTATUS VIII.

DE

VARIIS STATIBUS NATURÆ HUMANÆ,

Cum supplemento tractatus de Providentia Dei.

TRACTATVS.

De variis ſtatibus naturæ humanæ.

POSQUAM egimus de Angelis, qui ſunt creaturæ omnium nobiliſſimæ, agendum nobis eſt de homine, qui licèt ſit ipſis inferior, ad eos tamen proximè accedit, juxta illud Pſal. 8. *Minuiſti eum paulo minùs ab Angelis.* Plures autem egregiæ, & valdè curioſæ difficultates in hoc tractatu agitari poſſent; ſed eas ſolummodo explicabo, quæ neceſſariæ ſunt, uel ſaltem utiles: quia nihil aliud cupio quàm prodeſſè Theologiæ Candidatis.

Status, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. qu. 183. eſt conditio hominis cum quadam ſtabilitate, & permanentia, ac obligatione benè operandi, juxta illud 1. ad Corinth. 15. *Stabiles eſtote, & immobiles, abundantes in omni opere Domini.* Si diſtinguimus ſtatum clericalem, & ſæcularem, ſtatum continentium, & conjugatorum, & ſic de aliis, qui deſtinati ſunt ad permanendum in illa conditione, & benè operandi prout ipſa exigit.

Si conſideremus aliquos homines in particulari, ſtatus ſunt in multiplici differentia, ut patet in prædictis exemplis. Si autem conſideremus eos omnes in communi, prout ſunt vel eſſè poſſunt in ſtatu viæ, antequam perveniant ad ſtatum patriæ, ſic diſtingui ſolent quinque ſtatus, de quibus agimus in quinque quæſtionibus hujus tractatus, ſcilicet ſtatus naturæ puræ, Integræ, Innocentis, lapſæ, & reparatæ. Et quamvis in ſtatu naturæ lapſæ homo permanere non debeat, ſed ab eo reſilire, & reſurgere quàm citiùs poteſt; nihilominus ex ſuppoſitione quòd in eo remaneat, tene-

tur benè operari quantùm patitur hujuſmodi ſtatus. Quantùm ad Angelos non diſtinguuntur niſi tres ſtatus, ſcilicet ſtatus naturæ puræ, uel integræ: hi enim ſtatus non diſtinguuntur in Angelis ſicut in hominibus: quia ut explicabimus poſtea, homo foret in ſtatu naturæ puræ, ſi creatus eſſet obnoxius miſeriis concupiſcentiæ, paſſionis, & mortis: foret autem in ſtatu naturæ integræ, ſi eſſet exemptus ab illis: unde cùm Angelus ſit incapax hujuſmodi miſeriarum, ſemper eſſentialiter eſt exemptus ab illis; atque ita ejus natura nunquam creari poteſt ita pura, ut non ſit etiam integra, ſaltem integritate naturali. Alter Angelorum ſtatus eſt naturæ innocentis, quæ dicitur etiam integra ſed integritate ſupernaturali, ut explicabimus poſtea de homine: Angeli enim boni qui ſteterunt, ſemper innocentes fuerunt, & in æternum erunt. Tertius ſtatus eſt naturæ lapſæ, nec ullus datur locus naturæ reparatæ: Quia Angeli, qui ceciderunt, & mali facti ſunt, ſive Dæmones, ita ſunt obſtinati in malo, ut pœnitentiam agere nequeant, nec proinde culpam ſuam reparare, aut ad priſtinum gratiæ ſtatum redire.

Sed quia in hoc & ſequentibus tractatibus errores Baij Doctoris Lovanienſis impugnaturi ſumus, operepretium eſt referre Bullas SS. Pontificum Pij V. Gregorij XIII. Et Urbani VIII. in quibus hujuſmodi errores proſcribuntur.

BVLLA

Summi Pontificis Pii V.

PIUS Epiſcopus Seruus Servorum Dei ad futuram rei memoriam. Ex omnibus afflictionibus quas in hoc loco à Domino conſtituti tam luctuoſo tempore ſuſtinemus, ille animum noſtrum præcipuè excruciat dolor, quod Religio Chriſtiana, tantis jam pridem turbinibus agitata, novis quotidie propoſitis

opinionibus conflictetur, Christique populus antiqui hostis suggestione dissectus in alios, atque alios errores passim & promiscuè deferatur. Quantum vero ad nos attinet totis viribus conamur, ut illi simul atque prosiliunt, penitùs opprimantur: magno etenim mœrore afficimur, quod plærique spectatæ alioquin probitatis & doctrinæ, in varias sententias offensionis & periculi plenas, tum verbo, tum scriptis prorumpunt, deque eis etiam in scholis invicem controversantur, cujusmodi sunt sequentes.

I. Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita, rectè vocantur gratia.

II. Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ æternæ meritorium.

III. Et bonis Angelis, & primo homini, si in statu illo permansissent, usque ad ultimum vitæ, fælicitas esset merces, & non gratia.

IV. Vita æterna homini integro, & Angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, & bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt.

V. In promissione facta Angelo, & primo homini continetur naturalis justitiæ constitutio, qua pro bonis operibus, sine alio respectu, vita æterna justis promittitur.

VI. Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset.

VII. Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera, sed juxta modum loquendi scripturæ sacræ non rectè vocantur gratiæ; quo fit ut tantùm merita, non etiam gratiæ debeant nuncupari.

VIII. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum.

IX. Dona Concessa homini integro & Angelo, forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia, sed quia secundùm usum scripturæ nomine gratiæ tantùm ea munera intelliguntur, quæ per Iesum malè merentibus, & indignis conferuntur, ideo neque merita, nec merces quæ illis redditur, gratia dici debet.

X. Solutionem pœnæ temporalis quæ peccato dimisso sæpè manet, & corporis resurrectionem, propriè non nisi meritis Christi adscribendam esse.

XI. Quod piè & justè in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequimur æternam id non propriè gratiæ Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ justo Dei judicio deputandum est; nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantùm ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali institutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur.

XII. Pelagij sententia est: opus bonum citra gratiam adoptionis factum, non est regni cœlestis meritorium.

XIII. Opera bona à filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi.

XIV. Opera bona justorum non accipient in die judicij extremi ampliorem mercedem, quam justo Dei judicio mererentur accipere.

XV. Dicit rationem meriti non consistere in eo, quod qui benè operatur habet gratiam, & inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum quod obedit divinæ legi: quam sententiam sœpius repetit, & multis rationibus probat, ferè toto libro.

XVI. In eodem libro sæpius repetit, quod non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate.

XVII. Dicit sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.

XVIII. Dicit opera Catechumenorum, ut fidem & pœnitentiam ante remissionem peccatorum factam, esse vitæ æternæ merita, quam vitam non consequentur Cathecumeni, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur.

XIX. Videtur insinuare quod opera justitiæ & temperantiæ quæ Christus fecit ex dignitate personæ operantis non traxerint majorem valorem.

XX. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.

XXI. Humanæ naturæ sublimatio & exaltatio in consortium Divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, & proinde naturalis dicenda est, & non supernaturalis.

XXII. Cum Pelagio sentiunt qui textum Apostoli ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent naturaliter, quæ legis sunt faciunt*, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus.

XXIII. Absurda est eorum sententia qui dicunt hominem ab initio dono quodam supernaturali & gratuito supra conditionem naturæ fuisse exaltatum, ut fide, spe, Charite, Deum supernaturaliter coleret.

XXIV. A vanis & otiosis hominibus secundùm insipientiam Philosophorum excogitata est sententia hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturæ superaddita, fuerit largitate conditoris sublimatus & in Dei filium adoptatus.

XXV. Et ad Pelagianismum reiicienda est illa sententia; omnia opera infidelium sunt peccata, & Philosophorum virtutes sunt vitia.

XXVI. Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio, quam sententiam repetit & probat per plura capitula.

XXVII. Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet.

XXVIII. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.

XXIX. Non solum fures ij sunt & latrones qui Christum viam & ostium veritatis & vitæ negant, sed etiam quicunque aliunde quam per Christum in viam justitiæ, hoc est, ad aliquam justitiam conscendi posse dicunt.

XXX. Aut tentationi ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, aut ab ea superetur.

XXXI. Charitas perfecta, & sincera, quæ est ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, tam in Cathecumenis, quam in pœnitentibus potest esse si-

ne remiſſione peccatorum.

XXXII. Charitas illa quæ eſt plenitudo legis non eſt ſemper conjuncta cum remiſſione peccatorum.

XXXIII. Cathecumenus juſte, rectè, & ſanctè vivit, & mandata Dei obſervat, ac legem implet per charitatem, ante obtentam remiſſionem peccatorum, quæ in baptiſmi lavacro demum percipitur.

XXXIV. Diſtinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut Author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur ut Beatificator, vana eſt, & commentitia, & ad illudendum ſacris litteris, & plurimis veterum teſtimoniis excogitata.

XXXV. Omne quod agit peccator, uel ſeruus peccati, peccatum eſt.

XXXVI. Amor naturalis qui ex viribus naturæ exoritur, ex ſola Philoſophia per elationem præſumptionis humanæ cum injuria crucis Chriſti defenditur à nonnullis Doctoribus.

XXXVII. Cum Pelagio ſentit, qui bonum aliquod naturale, hoc eſt, quod ex naturæ ſolis viribus ortum ducit, agnoſcit.

XXXVIII. Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitioſa eſt cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per ſpiritum ſanctum in corde diffuſa Deus amatur.

XXXIX. Quòd voluntariè fit, etiamſi neceſſitate fiat, liberè tamen fit.

XL. In omnibus ſuis actibus peccator ſervit dominanti cupiditati.

XLI. Libertatis modus, qui eſt à neceſſitate ſub libertatis nomine non reperitur in ſcripturis, ſed ſolum nomen libertatis à peccato.

XLII. Iuſtitia, qua juſtificatur per fidem impius, conſiſtit formaliter in obedientia mandatorum, quæ eſt operum juſtitia, non autem in gratia aliqua animæ infuſa, qua adoptatur homo in filium Dei, & ſecundum interiorem hominem renovatur, ac divinæ naturæ conſors efficitur, ut ſic per ſpiritum ſanctum renovatus deinceps bene vivere, & Dei mandatis obedire poſſit.

XLIII. In hominibus pœnitentibus ante Sacramentum absolutionis & in Catechumenis ante baptismum est vera justificatio, separata tamen, à remissione peccatorum.

XLIV. Operibus plerisque, quæ à fidelibus fiunt, ut mandatis Dei pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, à furto, à fornicatione abstinere, justificatur quidem homines, quia sunt legis obedientiæ, & veræ legis justitiæ, non tamen iis obtinent incrementa virtutum.

XLV. Sacrificium Missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhæreat.

XLVI. Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium?

XLVIII. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, & habitualiter dominatur parvulo eo, quo non gerit contrarium voluntatis arbitrium.

XLIX. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consequutus erat, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet & lege Dei repugnet.

L. Prava desideria, quibus ratio non consentit, & quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto, non concupisces.

LI. Concupiscentia sive lex membrorum & prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines sunt vera legis inobedientia.

LII. Omne scelus ejus est conditionis, ut suum auctorem, & omnes posteros eo modo inficere possit quo infecit prima transgressio.

LIII. Quantùm est ex vi transgressionis, tantùm meritorum malorum à generante contrahunt qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus.

LIV. Definitiva hæc sententia; Deum homini nihil impossibile præcepisse, falsò tribuitur Augustino, cum Pelagii sit.

LV. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.

LVI. In peccato duo sunt actus & reatus: transeunte autem actu, nihil manet nisi reatus sive obligatio ad pœnam.

LVII. Unde in sacramento Baptismi, aut sacerdotis absolutione propriè reatus peccati duntaxat tollitur, & ministerium sacerdotum solùm liberat à reatu.

LVIII. Peccator pœnitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis. Sed à solo Deo, qui pœnitentiam suggerens & inspirans vivificat eum & resuscitat, ministerio autem sacerdotis solus reatus tollitur.

LIX. Quando per Eleemosinas, aliaque pietatis opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant. Nam alioquin essemus saltem aliqua ex parte Redemptores; sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfacio nobis applicatur & communicatur.

LX. Per passiones sanctorum in Indulgentiis communicatas non propriè redimuntur nostra delicta, sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impartiuntur, ut digni simus, qui pretio sanguinis Christi à pœnis pro peccatis debitis liberemur.

LXI. Celebris illa Doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam impleri: altero modo quantum ad præceptorum operum substantiam tantùm; alterum quantum ad certum quemdam modum, videlicet secundùm quem valeant operantem perducere ad regnum æternum; hoc est, ad modum meritorum, commentitia est & explodenda.

LXII. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam vanum, uel quia ex objecto & omnibus circunstantiis rectum est, & bonum, quod moraliter bonum appellari consuevit, uel quia est meritorium Regni æterni, eo quòd sit à vivo Christi membro per spiritum charitatis reiicienda putatur.

LXIII. Similiter & illa distinctio duplicis justitiæ: Alterius quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem: Alterius quæ fit ex inspiratione quidem spiritus sancti cor ad pœnitentiam excitantis, sed mundum cor inha-

bitantis & in eo charitatem defundentis, qua divinæ legis justificatio impleatur, odiosissima, & pertinacissima rejicitur.

LXIV. Denique & illa distinctio duplicis vivificatur, alterius qua vivificatur peccator, dum ei pœnitentia & vitæ novæ propositum & inchoatio per Dei gratiam inspiratur. Alterius quæ vivificatur, qui verè justificatur & palmes vivus in vite Christo efficitur, commentitia judicatur, & scripturis minimè congruens.

LXV. Non nisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrij bonus, sive non malus, & gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit & docet.

LXVI. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.

LXVII. Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessariò facit.

LXVIII. Infidelitas purè negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.

LXIX. Iustificatio impij fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem & inspirationem gratiæ, quæ per eam justificatos facit implere legem.

LXX. Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis potest habere veram Charitatem, & charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis.

LXXI. Per contritionem etiam cum charitate perfecta & cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen extra casum necessitatis aut martyrij, sine actuali susceptione sacramenti.

LXXII. Omnes omnino Iustorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum, unde Job & martyres, quæ passi sunt propter sua peccata passi sunt.

LXXIII. Nemo præter Christum est absque peccato originali; Hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut & aliorum, fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.

LXXIV. Concupiscentia in renatis, relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum

est, sicut & alij habitus pravi.

LXXV. Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto, non concupisces, unde homo eos sentiens & non consentiens transgreditur præceptum, non concupisces, quamvis transgressio peccatum non deputetur.

LXXVI. Quandiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum; diliges Dominum tuum ex toto corde tuo.

LXXVII. satisfactiones laboriosæ justificatorum non valent expiare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam.

LXXVIII. Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.

LXXIX. Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse à Deo creari & institui sine justitia naturali.

LXXX. Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, & proprio verborum sensu ab assertoribus intento, hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas & impias aures offensionem immittentes respectivè, ac quæcumque super iis verbo, scriptoque emissa præsentium authoritate damnamus, circumscribimus & abolemus, deque eisdem, & similibus posthac quocumque pacto loquendi, scribendi, & disputandi facultatem quibuscunque interdicimus. Qui secus fecerint ipsos omnibus dignitatibus, gradibus, honoribus, beneficiis, & officiis perpetuò privamus ac etiam inhabiles ad quæcumque decernimus, vinculo quoque anathematis eo ipso innodamus, ac nullus Romano Pontifice inferior valeat ipsos; excepto mortis articulo liberare. Cæterum ut jam commoti his de rebus tumultus, & contracta odia faciliùs comprimi possint, simulque animarum saluti pleniùs consulatur, dilecto filio nostro Antonio tituli S. Bartholomæi in insula præsbitero Cardinali Granvelano nuncupato, per Apostolica scripta mandamus, ut ipse quid ad perpetuam dictarum sententiarum & scripturarum abolitionem, quid ad arcenda hujusmodi proloquia & disputationes, quid denique ad unio-

nem & pacem, cum communi omnium Ecclesiæ Catholicæ satisfactione componendum facto opus sit, imprimis diligenter expendat. Deinde in iis omnibus, quæ pro communi salute, tranquilitate, & honore optimum judicaverit, salvâ semper Ecclesiæ prædictæ unitate, etiam per alium seu alios fide doctrina & religione præstantes ocius exequatur, faciatque quidquid decreverit inviolatè ab omnibus observari. Contradictores quoslibet per censuras, & pœnas prædictas, cæteraque juris & facti remedia opportuna, appellatione postpositâ, compescendo: Invocate etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachij sæcularis. Non obstantibus quod forsitam aliquibus ab Apostolica sit sede indultum, quòd interdici, suspendi, uel excommunicari non possint per litteras Apostolicas non facientes plenam & expressam ac de verbo ad verbum de indulto hujusmodi mentionem, & quibuslibet aliis privilegijs, exemptionibus indulgentiis & litteris Apostolicis specialibus, uel generalibus quorumcunque tenorum existant, per qua præsentibus non expressa, uel totaliter non inserta effectus præsentium impediri valeat quomodolibet, uel differri, & de quibus quorumcumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mentio specialis. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostræ damnationis, circumscriptionis, abolitionis, interdicti, decreti mandati privationis, & innodationis infringere uel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri & Pauli Apostolorum ejus, se noverit incursurum. Datum Romæ apud sanctum Petrum. Anno incarnationis Dominicæ millesimo quingentesimo sexagesimo septimo, Kal. Octobris. Pontificatus nostri anno secundo.

Bulla summi Pontificis Gregorii XIII.

GRegorius Episcopus Seruus Seruorũ Dei ad futuram rei memoriam. Provisionis nostræ debet provenire subsidio, ut ea, quæ à prædecessoribus nostris emanarunt, suadente maximè fidei catho-

licæ conservatione, ubicunque ipsis opus est, producantur. Quare nos tenorem litterarum fel. rec. Pij Papæ V. prædecessoris nostri in ejus Registro repertum describi, & præsentibus annotari fecimus, qui talis est.

Et postquam de verbo ad verbum retulit prædictam Pii V. Bullam, ita subdit.

Cæterum volumus, ut earundem litterarum tenori hîc inserto illa ipsa omnino fides adhibeatur, ubicumque, & quandocunque, sive in judicio, sive alibi ille fuerit exhibitus, uel ostensus, sicut illius originalibus litteris prædictis adhiberetur, si ipsæ exhiberentur, uel ostenderentur. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostræ voluntatis infringere, uel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri, & Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Dat. Romæ apud sanctum Petrum. Anno incarnationis dominicæ 1579. quarto Kal. Februarij, Pontificatus nostri anno octavo.

Post emanatam istam secundam bullam, Baius articulos, quos docuerat, retractavit his verbis.

Ego Michael de Baij, Cancellarius universitatis Lovaniensis agnosco, & profiteor, me ex variis colloquiis & communicationibus habitis cum R. P. D. Francisco Toleto Concionatore suæ sanctitatis, & ad hanc rem specialiter misso, super diversis sententiis & propositionibus jam & olim à sanctissimo Domino nostro Pio V. felicis recordationis sub data Kalendarum oct. Anno 1567. & nuper à Gregorio XIII. moderno Pontifice maximo sub data 4. Kal. Feb. Anno 1579. iteratò damnatis & prohibitis, ita motum & eò perductum esse, ut planè mihi habeam persuasum, earum omnium sententiarum damnationem, atque prohibitionem jure, meritoque, ac nonnisi maturæ judicio, & diligentissimâ excussione præmissis, factam atque decretam esse. Fateor insuper plurimas ex iisdem sententiis, in nonnullis libris à me olim & ante emanatam sedis Apostolicæ super iis censuram: conscriptis, & in lucem editis contineri, & defendi, etiam in

eo sensu in quo reprobantur. Denique declaro me impræsentiarum ab iis omnibus recedere, & damnationi à sancta sede factæ acquiescere, nec posthac ullas docere, asserere, aut defendere velle. Actum die 24. Maij, anno 1580. Michaël de Baij.

Sed quamvis Baius se ita submiserit: attamen aliqui eius discipuli, qui dicti sunt Baiani remanserunt obstinati; & præsertim quando prodiit liber Iansenii, in quo multæ ex prædictis damnatis propositionibus Baii continentur: Et ideo SS. Pontifex Vrbanus VIII. alteram edidit bullam, in qua duas prædictas bullas confirmavit, & librum Iansenii condemnavit.

Bulla summi Pontificis Vrbani VIII.

IN Eminenti Ecclesiæ militantis sede, meritis licèt imparibus constituti, sedulò meditamur, ut quæ ad fidei catholicæ conservationem à Prædecessoribus nostris providè statuta, & ordinata sunt, firmiter perpetuò observentur, & cùm opus sit, nostræ authoritatis nomine confirmentur. Dudum siquidem à fel. record. Pio Papæ V. Prædecessore nostro emanavit constitutione tenoris subsequentis, videlicet.

Et relata constitutione, sive Bullâ prædictâ, subdit.

Denique piæ memoriæ Gregorius Papa XIII. etiam Prædecessor noster, intellecto per eum, non sine animi sui dolore, non deffuisse tunc temporis aliquos Theologos, tum studiosos, tum Professores, qui articulos in prædicta Constitutione damnatos asserere, & pertinaciter defendere pergerent, pro officij sui munere eorumdem temeritatem, atque audaciam ad totius Ecclesiæ periculum pertinentem, minimè contenendam, & dissimulandam censuit; sed ad coërcenda hujusmodi ingenia, per aliam suam constitutionem sub datum 4. Kal. Febr. anno Incarnationis dominicæ 1579. Pontificatus sui anno 8. editam, Pij Prædecessoris constitutionem prædictam suâ quoque authoritate confirmavit, Articulosque ibidem comprehensos iteratò damnavit. Et ne quis hac in re constantem se-

dis

dis Apostolicæ voluntatem, ac sententiam ignorare possiet, suam hujusmodi confirmationis Constitutionem, alterâ Pij V. comprehensâ, publicavit, & promulgavit.

Plura ibidem subiunguntur, ex quibus ea quæ prohibitionem Libri Iansenni concernunt, retulimus tomo 2. in tract. de voluntate Dei, initio quæstionis 3. ubi egimus contra quinque propositiones Iansenii à SS. Pontificibus damnatas. Tandem Bullam suam ita concludit S. Pontifex.

Ut autem præsentes nostræ litteræ, omniaque, & singula in eisdem litteris ut suprà contenta ad omnium notitiam deducantur, nec illarum ignorantia ab aliquo allegari possit, volumus easdem præsentes nostras litteras, seu earum transsumptum, etiam impressum Cui manu Notarij publici subscripto, & sigillo alicujus personæ in dignitate Ecclesiastica constitutæ munito, plenam ubique locorum, & tam in judicio, quàm extra illud fidem adhiberi decernimus in Basilicæ Principis Apostolorum de urbe, & Cancellariæ Apostolicæ valvis, atque in Acie Campi Floræ per aliquos ex Cursoribus Palatii Apostolici publicari, & affigi, earumque copiam inibi affixam dimitti; publicationemque, affixionem, copiæ dimissionem hujusmodi in omnibus, & per omnia sufficere, & pro solemni, & legitima haberi, nec alteram publicationem in Regnis, Provinciis, Civitatibus, oppidis, & locis requiri, aut expectari debere, omnesque & singulos perinde arctare; & afficere, ac si unicuique nominatim ac personaliter intimatæ, atque præsentatæ fuissent. Nulli ergo omnino hominum liceat &c. Datum Romæ apud Sanctum Petrum, Anno Incarnationis dominicæ 1641. Pridie nonas Martii Pontificatus nostri Anno Decimo nono.

Huc usque author, qui morte præventus non potuit consummare. Quæ sequuntur ex eius scriptis desumpta sunt, nec tamen minùs limata, minùs solida, minùs clara: omnia maturitatem redolent, doctrinam non mediocrem, insignem pietatem.

His ita positis; ut distinctiùs, & clariùs procedamus

Advertendum est ex D. Thoma secunda secundæ quæst. 183. Statum propriè loquendo, importare rationem aliquam vivendi, sivè conditionem personæ cum aliqua obligatione, & stabilitate: Quo sensu distinguere solemus statum Religiosorum, Conjugatorum, nobilium, plebejorum, & alios similes: Nam Religiosi v. g. habent conditionem stabilem, & permanentem, cum obligatione vivendi juxta Regulam, & Constitutiones Ordinis sui: & sic dicendum de alijs. Status igitur, sivè respectu hominum, sivè Angelorum importat quamdam conditionem eorum, cum obligatione benè operandi.

Advertendum præterea, quòd natura humana in quintuplici statu considerari potest, loquendo de statibus viæ, non de statu patriæ. Potest enim considerari in statu naturæ puræ, integræ, innocentis, lapsæ, & reparatæ. Natura dicitur pura, in qua consideratur homo purè ac præcisè secundùm ea, quæ ipsius naturam concernunt, eamque necessariò consequuntur: Dicitur verò natura integra, in qua homo per auxilium aliquod ordinis naturalis habet partem inferiorem subjectam superiori; illud enim auxilium pertinet ad integritatem etiam naturalem hominis, sivè ad ultimum ipsius complementum: Dicitur natura innocens, quatenùs importat vel potiùs importabat ipsam innocentiam, quam dicemus postea esse ipsam gratiam sanctificantem, cum aliquo speciali auxilio ad subijciendum corpus animæ, & appetitum sensitivum appetitui rationali: Dicitur natura lapsa, quæ est per peccatum originale infecta; homo enim per peccatum originale cecidit ab illo statu innocentiæ, in quo fuerat creatus à Deo: Dicitur tandem natura reparata, quæ per gratiam sanctificantem mundatur à peccato, atque ita pristinæ innocentiæ restituitur si non quoad omnes effectus ipsius innocentiæ, saltem quoad præcipuum, scilicèt quantùm ad conversionem mentis in Deum. Quæ omnia inferiùs magis explicabuntur. Undè solùm superest hic advertendum, quod respectu Angelorum distinguimus tres tantùm status, scilicet naturæ puræ, innocentis, & lapsæ: quia in Angelis locum non habet distinctio naturæ integræ, & repara-

tæ, eo quòd diſtinguitur invenitur in hominibus propter diſtinctionem partis inferioris, & ſuperioris; in Angelis autem non eſt pars ſuperior, & inferior, quia ſunt omninò ſimplices: Non habet etiam locum in eis natura reparata; quia cum ſint inflexibiles, & immobiles in peccato, nequeunt agere pœnitentiam, atque ita reparari non poſſunt.

QUÆSTIO I.

De Natura pura.

NAtura pura ſumi poteſt dupliciter, latè, & ſtrictè: ſumitur latè, per depurationem à gratia, omnique dono ſupernaturali, & ſic coincidit cum natura integra, de qua agemus in ſequenti quæſtione: ſumitur ſtrictè, per depurationem ab omni eo quod nõ conſequitur neceſſariò ipſius naturam: & de natura pura in hoc ſenſu loquimur in præſenti. Sed ut clariùs conſtet ſenſus quæſiti; Quærimus an ſtatus naturæ puræ ſit poſſibilis, id eſt, an potuerit Deus creare hominem mortalem, paſſibilem, omnibuſque miſeriis quas modò patitur, obnoxium, ita ut non forent pœna peccati, ſicut modò ſunt, ſed ſolummodò defectus naturæ.

ARTICULUS I.

Vtrùm Status naturæ puræ ſit poſſibilis.

Advertendum eſt, aliquid eſſe poſſibile dupliciter: uel phyſicè; uel moraliter. Dicitur phyſicè poſſibile, quod attentâ rei naturâ fieri poteſt, eo quòd nullam involvit contradictionem: Dicitur poſſibile moraliter, quod ſecundùm morem, & conſuetudinem loquendi dicitur fieri poſſe, eo quòd ordo rerum exigit, ut ita fiat: Similique modo impoſſibile ſumi debet dupliciter: uel phyſicè, quando implicat contradictionem: uel moraliter, quando eſt contra exigentiam rerum

quamvis absolutè loquendo non implicet. Exempli gratia, absoluté, & physicè loquendo, possibile fuit, quòd Deus formare corpus humanum sine pedibus, & manibus, in hoc enim non est implicantia: moraliter tamen loquendo, hoc fuit impossibile, quia ordo divinæ providentiæ exigit, ut res à Deo creatæ nedùm habeant entitatem suam, sed etiam integritatem: manus autem, & pedes licet non sint de essentia hominis, pertinent tamen ad ipsius integritatem. Supposito igitur, quôd Dei perfecta sunt opera, & quòd aliis rebus Universi integritatem suam contulit, à fortiori eam debuit conferre homini: Et sic moraliter, & ex suppositione, impossibile fuit, creari hominem à Deo sine integritate.

Tres sunt circa propositam difficultatem opiniones. Prima opinio, uel potiùs error, est Baij, & Jansenij, & aliorum, existimantium, & sine ulla distinctione asserentium, impossibilem esse statum naturæ puræ: ad quod probandum tres integros libros insumit Jansenius. Secunda opinio est communis inter Doctores, præsertim Thomistas, sine ulla etiam distinctione asserentes statum illum esse possibilem. Sed mihi videtur mediâ viâ incedendum esse, & utendum præfata distinctione, possibilitatis & impossibilitatis, physicæ & moralis, ad penetrandam mentem D. Augustini, & D. Thomæ. In hac ergo difficultate sit.

Conclusio. Status naturæ puræ, absolutè, & physicè loquendo, possibilis est: ex suppositione tamen, & moraliter loquendo, est impossibilis.

Probatur prima pars ex illo communi axiomate Theologorum: Quando loquimur de omnipotentia Dei, quidquid non implicat contradictionem, hoc absolutè loquendo, & physicè fieri potest: Sed non implicat contradictionem, quòd Deus creet hominem in natura pura, idest mortalem, & passibilem, aliisque similibus miseriis obnoxium: Ergo. Minor probabitur solutione objectionum Jansenij, quibus demonstrare conatur hujusmodi contradictionem.

Confirmatur ratione Philosophica. Corpus humanum formatum fuit de limo terræ, sivè ex mixtione quatuor elementorum, ut docet scriptura sacra: sed

quatuor elementa, eum inter se perpetuò pugnent, reddunt mixta passibilia, & corruptibilia, ut docent. Philosophi, & ipsâ etiam experientiâ constat: ergo homo, quantum est ex natura corporis sui passibilis erat, & mortalis, ita ut maximum fuerit beneficium Divinæ gratiæ quod factus sit impassibilis, & immortalis: & ea de causa voluit Deus, quòd hæc impassibilitas, & immortalitas non proveniret, saltem totaliter, ab intrinseco, sed etiam partialiter ab extrinseco, scilicet à ligno vitæ; ut nempè sciret homo, quòd cum ex intrinseca natura sua mortalis esset, & passibilis, factus erat ab extrinseco agente, nempe Deo immortalis, & impassibilis.

Probatur 2. authoritate Pij V. & Gregorij XIII. qui plures Bayij propositiones damnarunt: ex quibus, una est ista: *Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur.* Se hæc propositio falsa est, ut potè condemnata, debet opposita esse vera; quòd nempè Deus potuit creare hominem, saltem qualis nunc nascitur: sed modò nascitur mortalis, & passibilis: Ergo potuit etiam creari talis.

Explicatur magis hæc ratio, Advertendo; quòd summus Pontifex Pius V. in Bulla data Romæ anno 1567. Kalendis Octobris damnavit septuaginta sex propositiones Michaëlis Bayij Decani Lovaniensis, & eas in communi declaravit hæreticas, erroneas, suspectas, scandalosas, & in pias aures offensionem immittentes. Quarum propositionum illa, quam retulimus, est ordine quinquagesima tertia. Et quia summi Pontifices in suis Bullis intendunt dirimere controversias inter Catholicos exortas, & sæpè condemnant propositiones ex aliquo authore desumptas; in sensu ipsius authoris sumptas; sicut patet, quòd nuperrimè summi Pontifices Innocentius X. & Alexander VII. ut dirimerent controversias exortas occasione librorum Janseni, quinque propositiones ex ipso desumptas in ipsius sensu condemnarunt: hæc autem propositio, *Deus non potest creare hominē, qualis nunc nascitur*; vel sumi potest in hoc sensu, ut non possit etiam creare cum peccato, cum quo modò nascitur, & sic nulla est controversia de hujusmodi propositione, omnes enim

fatentur eam esse verissimam, ne Deus ipse sit author peccati: vel sumi potest in hoc sensu, ut non possit Deus creare hominem cum rationalitate, & risibilitate, sive essentia, & proprietatibus, cum quibus modò nascitur; & de hac etiam propositione nulla est controversia, nullus enim nisi fuerit ipsemet irrationalis, negare potest eam esse falsissimam: vel denique in hoc sensu sumi potest, ut non possit Deus creare hominem mortalem, & passibilem, sicut modò nascitur; & de ipsa fuit, & est adhuc controversia: & hunc sensum ab ipso Bayio esse intentum, constat ex altera ipsius propositione ibidem damnata, nempè septuagesima quinta, in qua dicitur, *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis cōditio.* Volebat igitur iste author: immortalitatem esse homini naturalem, atque ita non potuisse Deum creare hominem mortalem, qualis esset in statu naturæ puræ: & hoc est, quod condemnarunt summi Pontifices.

Respondet Jansenius, & fatetur se valdè urgeri hoc Argumento: plures autem affert responsiones, quas prætermitto, quia sufficit advertere, quòd prædictus summus Pontifex in fine dictæ Bullæ, quibuscumque interdicit, ne quovis pacto prædictas, uel similes propositiones in posterum defendant: & hoc prohibet sub vinculo Anathematis ipso facto.

Probatur 3. authoritate D. Thomæ, quæ ita est expressa, ut nullo subterfugio eludi possit. Igitur Doctor Angelicus in 2. sent. dist. 31. quæst. 1. art. 2. ad 3. sic loquitur: *Poterat Deus à principio quando hominem creavit, etiam alium hominem de limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, ut scilicet mortalis, & passibilis esset, & pugnam concupiscentiæ adversùs rationem sentiens; in quo nihil humanæ naturæ derogaretur, quia hoc ex propriis naturæ consequitur; non tamen iste defectus causatus esset.* Hæc D. Thomas, quibus nihil clarius dici potest pro absoluta, & physica possibilitate Status naturæ puræ.

Probatur 4. authoritate D. Augustini: qui libro 3. de libero arbitrio cap. 26. & sequentibus ait, *Deum*

laudandum esse, quāvis ignorātia veri, & difficultās recti esset naturalis homini Et ne quis dicat D. Augustinum mutasse sententiam, repetit eamdem propositionem libro 1. Retractationum cap. 9. dicens; *Quam miseriam nolunt Pelagiani ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum; quamvis ignorantia ueri, & difficultas boni, etiam si essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus.* Quibus verbis manifestè ostendit, hujusmodi defectus esse quidem pœnā peccati; sed quòd nihilominis etiamsi forent primordia naturæ, & non supplicia culpæ, adhuc Deus esset laudandus, quia scilicet nihil injustum fecisset.

Idem Sanctus Doctor libro 4. contra Julianum cap. 17. loquens de primo homine ante peccatum, sic ait: *Gratia quippe Dei ibi magna erat, ubi terrenum, & animale corpus bestialem libidinem* (hoc est, effroenem concupiscentiam) *non habebat: quia ergo vestitus gratiâ non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratiâ, sensit quod operire deberet.* Et libro 2. de Genesi ad litteram cap. 15. ait: *Posse non mori præstabatur Adamo de ligno vitæ, non de constitutione naturæ: & ibidem subdit, mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autē beneficio conditoris.* Et libro 14. de Civitate Dei cap. 20. loquens de primo statu nostrorū parentum, *hic status,* inquit, *eis de ligno vitæ, quod erat in medio Paradisi, mirabili Dei gratia præstabatur.* Ex quibus omnibus formatur hoc argumentum: immortalitas, & impassibilitas, & exemptio à concupiscentia non proveniebant ex naturali hominis conditione, sed ex beneficio Divinæ Gratiæ, secundùm D. Augustinum:

Sed certum est, quòd Deus poterat creare hominem cum illis præcisè bonis, quæ spectabant ad naturalem ejus conditionem, & sine beneficiis gratuitis, hoc ipso enim, quòd gratuita sunt, gratis conferuntur, & non ex debito ipsius creationis: Ergo potuit Deus creare hominem sine immortalitate, & impassibilitate, & sine exemptione à Concupiscentia; proindeque obnoxium concupiscentiæ, morbis, & morti, qui est ipse status naturæ puræ.

Respondent Jansenius, ejusque sectatores ad primam authoritatem: quòd D. Augustinus hanc opinionem tenuit, quando egit contra hæreticos Manichæos, antequam exorta foret hæresis Pelagianorum: sed postquam egit contra istos hæreticos Pelagianos opinionem illam non tenuit. Sed.

Contra 1. Quia ut retulimus ex libro Retractationum, D. Augustinus ibi mentionem facit de hæreticis Pelagianis, & nihilominùs eamdem sententiam repetit: ergo ejusmodi opinionem tenuit etiam post exortam hæresim Pelagianorum: & sanè nullus author dubitat, quin D. Augustinus hujusmodi libros Retractationum scripserit post exortam utramque hæresim tam Pelagianorum, quàm Manichæorum.

Contra 2. Idem Sanctus Doctor in libro de bono perseverantiæ cap. 11. sic ait, etiamsi verum esset, quod dicunt Pelagiani, ignorantiam, & difficultatem, sine quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse naturæ, vincerentur tamen Manichæi, qui volunt duas, boni scilicet, & mali, esse naturas. Quibus verbis constat, quòd D. Augustinus hujusmodi opinione utitur contra utrosque hæreticos Manichæos & Pelagianos.

Respondent 2. D. Augustinum loqui non de primordijs naturæ, prout fuisset à Deo creata, sed pro ut descendit ab Adamo, & est Originali peccato infecta. Sed.

Contra est, quòd ut constat ex verbis jam relatis. vult D. Augustinus, quòd etiam si illæ miseriæ, quas, modò patimur, non essent pœnæ originalis peccati, sivè ut ipse loquitur, supplicia naturæ, sed cum illis homo fuisset ab ipso Deo creatus, atque ita forent primordia naturæ ut volebant Pelagiani, qui Originale peccatum negabant; non propterea Deus esset culpandus, sed laudandus, qui talem hominem condidisset: Ergo loquitur D. Augustinus non de natura ut originali peccato infecta, sed de ipsa, ut à Deo, sine peccato, creata.

Respondent 3. ad alias authoritates; quòd nomine gratiæ D. Augustinus intelligit donum gratis collatum, licet aliundè naturaliter debitum: sicut in Con-

cilio Constantinopolitano 6. actione 11. dicuntur Angeli esse per gratiam immortales, quamvis certum sit eos immortales esse ex natura sua; quia Deus gratis naturam hominum, & Angelorum creavit, & conservat: & sic omnia etiam naturalia, dici possunt beneficia gratuita. Sed.

Contra 1. D. Augustinus ita dicit exemptionem à concupiscentia, morbo, & morte esse effectum Divinæ Gratiæ, ut simul ac semel neget hujusmodi exemptionem provenire ex ipsa conditione naturæ humanæ: si autem exemptio illa foret naturaliter homini debita, diceretur provenire ex conditione ipsius hominis: quamvis, quia Deus gratis naturalem conditionem homini conferret, in hoc sensu dici posset beneficium gratuitum: sicut quia Deus gratis creavit Angelos immortales, ideo immortalitas eorum beneficium gratuitum dici potest; sed tamen quia ex natura sua debetur Angelis immortalitas, nullus est qui dicat Angelos non esse immortales ex conditione naturæ suæ. Quamvis etiam, ut dicitur in tractatu de Angelis, in illo Concilio jam citato non sit sermo de immortalitate naturæ, sed de immortalitate gloriæ, quam certum est Angelos non recepisse nisi ex pura Dei gratia.

Contra 2. D. Augustinus ita asserit talem exemptionem fuisse beneficium divinæ gratiæ. ut simul etiam asserat fuisse deperditum propter originale peccatum: sed si foret aliquod donum naturæ debitum, non fuisset perditum propter peccatum, nam ut docet D. Thomas in tractatu de Angelis ex D. Dionysio, alijsque sanctis Patribus, sicut in Angelis, non obstante peccato, immò etiam damnatione æterna, naturalia remanserunt integra; ita in homine, non obstante originali peccato, omnia naturalia integra remanserunt, ut postea magis explicabimus. Si igitur hujusmodi exemptio à concupiscentia, morbo, & morte fuisset naturaliter homini debita, in ipso permansisset non obstante originali peccato.

Tandem ad impugnandas omnes illas, & alias similes Responsiones, sufficit, quòd D. Thomas cum magistro sententiarum prædicta Augustini testimonia explicet, sicut nos ipsa explicuimus: cum enim sum-

mus Pontifex Clemens VIII. asserat, D. Thomam esse fidelissimum D. Augustini Interpretem, nullus est, qui non adhibeat fidem huic potiùs Angelico præceptori, quàm Jansenio, in intelligentia D. Augustini. Igitur Doctor Angelicus 3. sent. dist. 16. quæst. 1. art. 1. ad 5. ait. *Dicendum, quòd mors vel necessitas moriendi, dicitur esse pœna per comparationem ad statum innocentiæ, in quo inerat posse non mori: si tamen in principio conditionis humanæ, dictum donum gratiæ humanæ naturæ non fuisset collatum, necessitas quidem moriendi fuisset, sed tamen naturalis defectus, non esset pœna, ut supra probavit Magister sententiarum ex verbis Augustini in præcedenti distinctione.* Huc usque D. Thomas: verba autem, quæ Magister sententiarum ex D. Augustino retulit, sunt eadem, quæ retulimus supra.

Secunda Pars Conclusionis.

Probatur 1. Quia moraliter loquendo, & facta suppositione ordinis à Divina Providentia stabiliti in universo, non potuit Deus creare hominem sine naturali sua integritate: ergo moraliter loquendo, & facta suppositione ordinis universi, impossibilis fuit status naturæ puræ.

Antecedens probatur: quia moraliter loquendo, Dei perfecta sunt opera, ita ut nedùm suam essentiam habeant, sed naturalem etiam integritatem: & sanè cum constet, talem ordinem stabilitum esse à Divina Providentia, ut aliæ omnes creaturæ suam haberent integritatem, à fortiori debuit concedi etiam homini, cum non sit pejoris, sed longè melioris conditionis: & in hoc sensu diximus initio hujus Articuli, non potuisse Deum formare corpus humanum sine pedibus, & manibus: consequentia verò probatur: immortalitas, impassibilitas, & exemptio à concupiscentia pertinent ad hominis integritatem, etiam naturalem; hoc concedunt omnes Theologi, præsertim Thomistæ, de exemptione à concupiscentia: demonstrabo autem postea, agendo de natura integra, eamdem esse rationem de exemptione à morbo, & à morte: ergo moraliter

loquendo & ex ſuppoſitione ordinis univerſi, non potuit creari homo ſine tali exemptione à morte,& morbo, & concupiſcentia; proindéque ſine immortalitate, impaſſibilitate, & ut ita dicam, inconcupiſcibilitate. Cum igitur ſtatus naturæ puræ excludat immortalitatem, & impaſſibilitatem, ſequitur, moraliter loquendo, & ſuppoſito ordine univerſi, ſtatum illum eſſe impoſſibilem.

Probatur 2. diſcurſu deſumpto ex varijs D. Thomæ locis. Divina Providentia talem ſtatuit ordinem univerſi, ut licèt in rebus imperfectis forma non plenè dominetur materiæ, nec eam plenè poſſideat, atque ita detur locus agentibus exterioribus, ut poſſint in hujuſmodi materiam introducere diſpoſitiones formæ contrarias, quæ tandem ipſam expellunt, totumque compoſitum corrumpunt, ut patet in omnibus rebus ſublunaribus: in rebus verò perfectis ipſa forma plenè dominatur materiæ; eamque totaliter poſſidet, ita ut impediat ne aliquod agens extraneum ingrediatur ſuum domicilium, eamque expellat, ac totum ædificium ſubvertat, undè fit, ut ipſum totum ſit incorruptibile, ut patet in corporibus cœleſtibus, prout explicant Philoſophi: cum igitur anima rationalis ſit forma longè nobilior ipsâ forma cœleſti, ordo univerſi exigit, ut non uniatur corpori, niſi ad hoc, ut ipſi plenè dominetur, ipſumque perfectè poſſideat, impediendo ne aliquod agens extrinſecum corpus illud corrumpat, nec ipſi aliquod nocumentum afferat; & ſic reddat illud impaſſibile, & immortale: nam etiam ex eodem capite proveniet immortalitas, & impaſſibilitas beatorum, poſt diem Judicij, ſcilicèt ex pleno, perfectoque dominio animæ glorioſæ ſupra corpus ſuum, ut explicant Theologi. Suppoſito igitur ordine univerſi, moraliter loquendo, debuit Deus creare hominem impaſſibilem, & immortalem: quòd ſi per accidens, defectu materiæ, ex qua formatum fuit, corpus humanum erat paſſibile, & mortale, debuit idem Deus, ut author naturæ, ſupplere hujuſmodi defectum, vel potiùs ipſum tollere, ſivè per auxilium aliquod naturale, quod conſtitueret naturam integram, ſivè etiam per auxilium ſupernaturale, quod

conſtituit naturam innocentem, ut magis poſtea explicabimus, agendo de utraque natura, integra, & innocente.

Probatur 3. authoritate D. Thomæ, qua confirmatur præcedens ratio, & alia non minùs egregia: Doctor enim Angelicus 4. contra Gent. cap. 52. poſtquam dixit, quòd poſſet aliquis ſuſtinere, omnes hujuſmodi miſerias, quas modò patimur, non eſſe pænas peccati originalis, ſed naturales defectus humanæ conditionis: ſubdit: ſed tamen ſi quis rectè conſideret, ſatis probabiliter poterit æſtimare, Divinâ Providentiâ ſuppoſitâ, quæ ſingulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quòd Deus ſuperiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit, ut ei dominaretur: & ſi quod hujus dominij impedimentum ex defectu naturæ contingeret, ejus ſpeciali, & ſupernaturali beneficio tolleretur, ut ſcilicèt cùm anima rationalis ſit altioris naturæ, quàm corpus, tali conditione credatur corpori eſſe conjuncta, quòd in corpore aliquid eſſe non poſſit contrarium animæ, per quam corpus vivit: & ſimiliter ſi ratio in homine conjungatur appetitui ſenſuali, & aliis ſenſitivis potentijs, quòd ratio non impediatur ab hujuſmodi potentijs ſenſitivis, ſed magis eis dominetur. Et tandem concludit: *Sic igitur hujuſmodi defectus, quamvis naturales homini videantur abſolutè conſiderando naturam humanam, ex parte ejus, quod eſt in ea inferius, tamen conſiderando divinam providẽtiam, & dignitatem ſuperioris partis humanæ naturæ, ſatis probabiliter probari poteſt, hujuſmodi defectus eſſe pænales: & ſic colligi poteſt humanum genus peccato aliquo originaliter eſſe infectum.* Hæc D. Thomas, qui noſtram concluſionem iiſdem ferè terminis explicat, aſſerendo ſcilicèt, ſtatum naturæ puræ eſſe impoſſibilem, non abſolutè, ſed tantùm ex ſuppoſitione ordinis univerſi à Divina Providentia ſtabiliti.

Probatur 4. authoritate D. Auguſtini, qui cum D. Thoma convenit nedum in concluſione, ſed etiam in rationibus: Nam libro 2. contra Julianum cap. 8. refert, & approbat hanc D. Ambroſij ſententiam: *Princeps, & domina carnis naturaliter anima eſt*: eam-

que repetit in pluribus alijs locis. Et libro 1. de Doctrina Christiana cap. 24. ait, quòd, Spiritus concupiscit adversùs carnem, non ut interimat corpus, sed ut concupiscentiam ejus, id est, consuetudinem malè domi am facit spiritui subjugatam, quod naturalis ordo desiderat. Et ibidem ait, *Caro concupiscit adversùs Spiritum; & Spiritus adversùs carnē, non per odium resistente spiritu, sed per principatum, quia magis quod diligit, vult subditum esse meliori.* Ex mente igitur D. Augustini, naturalis ordo postulat, ut anima dominium habeat supra corpus, & appetitus rationalis supra sensitiuum: ex hoc autem dominio oritur exemptio à morte, à morbo, & concupiscentia, ut diximus.

Confirmatur ex eodem D. Augustino, qui libro 3. de libero arbitrio cap. 9. ait: *Si peccatis de ractis, miseria perseverat, aut etiam peccata præcedit, rectè deformari dicitur ordo, atque administratio universi.* Et librò 2. Operis imperfecti, ait, *quando paruulum spiritus vexat immundus, animamque eius, & corpus affligit, sensus, sanitatemque pervertit, nonne universa eius, quam Deus statuit, natura turbatur?* Igitur D. Augustinus exemptionem ab hujusmodi miserijs fundat supra ordinem universi, sicut jam dicebamus.

ARTICULUS II.

Aperitur via ad solvendas Obiectiones Iansenii.

Ad explicandas authoritates ejusdem D. Augustini, quas opponit Jansenius, præ oculis haberi debet triplex regula generalis.

Prima est, distinctio possibilitatis physicæ, sivè absolutæ: & moralis, sivè ex suppositione: Quæ distinctio constat ex dictis pro conclusione.

Secunda Regula peculiaris, est; quòd hæresis Pelagianorum duplicem habuit statum circa doctrinam de peccato originali: priùs enim dicebant, mortem, morbos, aliasque quas patimur, miserias, esse naturales hominis defectus, non verò pœnam peccati: &

quòd ipse Adam erat mortalis, & passibilis etiam antequam peccaret. Sed postea ijdem Pelagiani à Catholicis convicti, dixerunt, Adamum fuisse creatum immortalem, & impassibilem; & mortuum esse propter peccatum: paruulos autem ex ipso contrahere mortem corporis, sed non mortem animæ, sivè pœnam, non culpam. De primo hujus hæresis statu loquitur D. Augustinus pluribus in locis, sed præsertim toto libro contra Julianum Pelagianum: de secundo autem statu loquitur expressè libro 4. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 4.

Tertia Regula est, quòd Pelagiani in utroque statu hæresis suæ dixerunt, paruulos sine Baptismo morientes non fore damnandos, cum existimarent eos à peccato exemptos; non fore etiam salvandos, saltem in Regno Cœlorum, quod existimabant, sine Baptismo, obtineri non posse; habituros tamen vitam æternam, pro qua fingebant locum quemdam medium inter cœlum, & infernum: De hoc videri potest Augustinus sermone 14. de verbis Apostoli cap. 3. Et libro 3. de peccatorum meritis cap. 3. in quibus locis probat, ex scriptura, idem esse Regnum cœlorum, & vitam æternam: undè postquam Christus promisit prædestinatis Regnum cœlorum in die Judicij concludit Evangelista; quòd ibunt in vitam æternam.

Objicies. Ergo D. Augustinus pluribus in locis asserit, Deum esse ita bonum, & justum, ut non possit infligere, vel permittere omnes illas miserias, quas patiuntur homines, nisi præcesserit aliqua eorum culpa.

Respondeo ad hæc testimonia; secundùm primam generalem Regulam; Deum non posse hujusmodi defectus permittere, moraliter, & ex suppositione, concedo: physicè, & absolutè nego.

Instabis ex Jansenio: Deus nec absolutè, nec ex suppositione; nec moraliter, nec physicè potest esse injustus: sed ex D. Augustino injustus foret, si tales defectus hominis sine ejus culpa permitteret: ergo nullo modo permittere potest. Probatur minor expressa authoritate D. Augustini libro octuaginta trium quæstionum, quæst. 24. ubi ait: *Si verò propterea gravia*

perpeti iusto, sineret (scilicet Deus) *quia contra ordinem rerum à se dispositum nollet venire, nec ipse iustus esset, non quia dispositionē suam servare non vult, sed quia ita disposuit ipsum ordinem rerū, ut immeritis pœnis iusti affligantur.* Videtur hoc Argumentum prævenire omnes responsiones: etenim D. Augustinus non solùm ait, Deum fore injustum, si ipsemet infligeret tales pœnas, vel per se loquendo eas intenderet, hominem creando; sed etiam si permitteret, quòd per accidens ex ipsa hominis natura suborirentur sine ulla ipsius culpa: Nec solùm loquitur facta suppositione ordinis universi à sua Providentia stabiliti, sed etiam absolutè negat Deum posse talem ordinem statuere sine injustitia.

Respondeo ad hæc & similia testimonia, juxta secundam generalem regulam, D. Augustinum loqui de hujusmodi miseriis, non prout sunt naturales defectus, sed prout sunt pœnæ: & asserit, quòd Deus esset injustus, si talem statueret ordinem, in quo aliquis sine culpa pateretur pœnam; hoc enim tandem asserebant Pelagiani, ut jam vidimus, paruulos scilicèt ex Adamo contrahere pœnam, sed non culpam: & hoc etiam post D. Augustinum asseruit D. Thomas; immò ait esse manifestum; Etenim 2. sent. dist. 30. quæst. 1. ar. 2. sic loquitur: *Hoc manifestè divinæ iustitiæ repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad pœnā. qui culpā non habet, cum pœna iustè non nisi culpæ debeatur*: immò definitum fuit in Concilio Arausicano 2. contra Pelagianos: etenim canone 2. sic habetur: *si quis soli Adæ prævaricationē, & non eius propagini asserit nocuisse; aut certè mortem tantùm corporis, quæ pœna est peccati, non autem & peccatum, quod est mors animæ, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo, &c.*

Urgebis. D. Augustinus nedum contra ultimos pelagianos, ut ita dicam, sed etiam contra primos, ait, Deum fore injustum, si tales miserias in homine permitteret: hoc enim sæpissimè repetit in libris contra Julianum, cum tamen iste Pelagianus assereret hujusmodi miserias esse naturales hominis defectus, non

autem pœnalitates : ergo tunc saltem D. Augustinus non loquitur de ipsis miserijs ut pœnis, sed ut defectibus : etenim si de ipsis pœnis ut pœnis loqueretur, manifestè peteret principium, ut aiunt, id est, supponeret tanquam certum id quod inter ipsum, & hæreticos erat controversum, an scilicet hujusmodi defectus essent pœnæ.

Respondeo D. Augustinum semper loqui de hujusmodi defectibus, in quantum sunt pœna peccati : Nec tamen petit principium, quia nihil supponit, quod non simul probet : Etenim contra Julianum argumento ad hominem, sivè ex propriis ipsius principiis, demonstrat hujusmodi defectus esse modò pœnas : dicebant enim illi Pelagiani, hominem esse elevatum, & destinatum ad vitam æternam : Probat autem D. Augustinus ex ipsa scriptura, vitam æternam idem esse ac regnum cœlorum ; & sic hominem esse modò elevatum ad ordinem supernaturalem : semel autem supposita tali elevatione, constat omnes hujusmodi miserias non esse naturales defectus tantùm, sed etiam pœnalitates ; talis enim elevatio in primis excludebat omnes hujusmodi defectus : facta igitur tali suppositione, quam demonstrat D. Augustinus, optimè ait, Deum fore injustum, si sine culpa paruulorum, tot permitteret miserias, & ex hoc convincit dari originale peccatum.

Objectiones, quæ ex rationibus procedunt, proponentur, & solventur in sequentibus Articulis : etenim Jansenius conatur extendere non posse hominem creari obnoxium concupiscentiæ; habere aliundè naturalem appetitum ad visionem Beatificam ; & cum inclinatio naturalis non possit esse frustra, non posse sine culpa hominem frustrari hujusmodi visione beatifica ; non posse etiam hominem in eo statu creari, in quo non possit consequi suum ultimum finem, & in quo non possit diligere Deum super omnia, & observare alia omnia præcepta juris naturalis : existimat autem non posse hominem hæc facere, nisi fuerit elevatus ad ordinem supernaturalem.

Objici etiam possent quædam Argumenta contra secundam partem conclusionis, quæ proponentur in sequenti

ſequenti quæſtione, eo quòd naturam integram concernunt.

ARTICULUS III.

Explicatur Principium huius Tractatus. Et demonſtratur exiſtentia Naturæ puræ.

Suppoſita poſſibilitate ſtatus naturæ puræ, explicandum eſt, vel potiùs ex dictis in præcedenti Articulo inſinuandum eſt principium hujus Tractatus de natura pura, & integra; quod eſt ipſe ordo à Divina Providentia conſtitutus in univerſo; ut nempè ſuperiora dominentur inferioribus: & ſic abſolutè loquendo, poſſit quidem anima creari cum imperfecto corporis dominio: nihilominùs ad integritatem hominis ſpectet ut illud dominium ſit perfectum. Ex hoc ordine univerſi inferemus omnia, quæ de natura pura, & integra dicturi ſumus. Sed antequam ulteriùs progrediamur, demonſtrandum eſt breviter, nedùm poſſibilem eſſe, ſed etiam aliquando fuiſſe ſtatum naturæ puræ: pro quo.

Supponenda eſt primò, Doctrina D. Thomæ alibi explicanda: quòd nempè ſi aliquis miraculoſè formaretur ex digito, vel alio membro hominis, & non viâ ordinariâ generationis, non contraheret originale peccatum.

Supponenda eſt 2. veritas Hiſtoriæ, quam referunt duo authores: alter è ſocietate JEsu, qui dicitur Roſueydus in annalibus Martyrum Belgij: alter noſtri Ordinis Prædicatorum, qui dicitur Loth in ſuo libro Theologiæ Moralis: & iſte poſtremus author tot, tantaque refert teſtimonia ad huiuſmodi hiſtoriam comprobandam, ut ei facilè fidem adhibeam. Hiſtoria autem hæc eſt. Vir quidam nomine Ludovicus Rooſſeil conjugem ſuam Elizabetham duriùs habebat tempore puerperii, dicebatque ipſam non pati tantos dolores, quantos ſimulabat, & quòd benè vellet ipſe experiri quanti eſſent illi dolores: ipſa verò imprecata eſt, dicens; faxit Deus, ut ſemel experiaris minimum ex his doloribus: mortua eſt autem inter

pariendum. Cum autem maritus maneret obstinatus, placuit Deo immittere ipsi dolores intolerabiles in femore dextro, ex quo post novem menses extractus est paruulus, cui in Baptismo datum est nomen Ludovici, sicut Pater vocabatur.

Similia habemus exempla Divinæ Iustitiæ in ipsa provincia Provinciæ, quale est illud domus Porceleti, & aliud illius Matronæ, quæ tot edidit paruulos, quot sunt dies in anno, ut constat ex historiis Provinciæ. His præsuppositis.

Dico: Quòd paruulus ille natus est in statu naturæ puræ. Et sic.

Probo: Ille status est naturæ puræ, in quo homo est passibilis, & mortalis, nec habet gratiam, nec ullum etiam peccatum: sed talis fuit status illius paruuli: ergo. Major constat ex dictis de natura pura: Minor verò probatur: Iste paruulus fuit passibilis, alias si impassibilis fuisset, historia procul dubio mentionem fecisset tanti miraculi: Non habuit etiam gratiam nisi per Baptismum: aliundè certum est iuxta doctrinam D. Thomæ, ipsum non contraxisse peccatum originale, cum non fuerit natus viâ ordinariâ, sed miraculosè formatus: & adhuc magis certum est nullum contraxisse peccatum personale, cuius incapaces sunt paruuli: Ergo paruulus iste toto illo tempore, quod præcessit Baptismum ipsius, fuit sine gratia, & sine peccato; fuit etiam passibilis, proindeque mortalis; & uno verbo fuit in statu naturæ puræ.

Quæres quid actum esset de illo paruullo, si ante Baptismum mortuus esset: nec enim Regnum Cœlorum ingressus fuisset, cum non haberet gratiam: nec in infernum fuisset detrusus, cum peccatum personale non haberet; nec in limbo cum aliis paruulis collocatus, cum etiam originali peccato caruisset?

Respondeo, quòd vel Divina Providentia alium pro ipso locum statuisset, vel quòd non permisisset eum mori, quousque ad statum illum pervenisset, in quo aliis hominibus similis esset. & sic vel idem præmium mereretur, vel eamdem cum ipsis pœnam, proindéque & eumdem locum.

ARTICULUS. IV.

Utrùm in statu naturæ puræ homo foret obnoxius Concupiscentiæ.

Quamvis ex dictis in primo Articulo habeatur resolutio istius difficultatis; eam tamen in particulari explicabimus: tum quia fuit capitalis controversia inter D. Augustinum, & Julianum, aliosque Pelagianos; ait enim D. Augustinus libro 5. contra Julianum cap. 21. *In hac controversia de bené utendo isto, utrum bono, an malo* (scilicèt concupiscentiâ) *tota inter nos causa versatur*: Tum etiam quia Jansenius in hoc potissimùm argumento fundatur, quòd non potest Deus creare hominem obnoxium concupiscentiæ, citra ipsius culpam; & hoc argumentum explicat libro 2. de natura pura à capite 11. usque ad 21. Pro intelligentia difficultatis.

Advertendum est primò quòd concupiscentia dicitur, quasi, unius cum alio cupiscentia: & quia omnis actus potentiæ appetitivæ præsupponit actum potentiæ apprehensivæ; idcircò omnis actus cuiusque appetitus, si versetur circa bonum, concupiscentia dici potest, etiam ipse actus voluntatis tendentis in bonum honestum, immò divinum, iuxta illud Psalmistæ *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas.* Nihilominus quia propriũ est appetitus sensitivi ferri in bonum simul cum appetitu rationali, idcircò ipsi præsertim attribuitur concupiscentia: & quia in appetitu sensitivo, alter est irascibilis, & alter concupiscibilis; & irascibilis tendit potiùs ad malum removendum, quàm ad bonum prosequendum, concupiscibilis verò fertur solummodò in bonum, idcircò actibus appetitus concupiscibilis solet attribui nomen concupiscentiæ, præsertim quando fertur ad illa bona sensibilia, quæ sunt magis opposita rationi, utpotè cum eam maximè perturbent.

Advertendum est 2. duplicem distinguendam esse concupiscentiam, actualem nempè, & aptitudinalem. Concupiscentia actualis est ipse actus concupiscentiæ,

sive actualis appetitus boni sensibilis, & delectabilis, contra dictamen rationis: concupiscentia verò aptitudinalis est ipsa aptitudo concupiscendi, sivè appetendi bonum delectabile rationi contrarium. Concupiscentia actualis retinet absolutè nomen concupiscentiæ: concupiscentia verò aptitudinalis dicitur potiùs concupiscibilitas, quàm concupiscentia. His prænotatis.

Duplex est circa propositam difficultatem sententia. Prima est quorumdam Thomistarum existimantium, quòd homo in statu naturæ puræ foret quidem mortalis, & passibilis, non tamen obnoxius concupiscentiæ. Hanc sententiam innumeris D. Thomæ testimoniis conatur probare noster Herrera in suis Manu-scriptis de peccato originali. In hoc autem differunt isti Thomistæ à Jansenio; quòd Jansenius vult hominem non posse creari obnoxium morti, vel morbo, sicut nec concupiscentiæ; & sic negat possibilitatem naturæ puræ, quam illi admittunt. Secunda sententia communis est inter Thomistas: eam docent Cajetanus, Bannez, Joannes à S. Thoma, Gonetus, & alij. Existimo tamen utendum esse distinctione, pro ut videbimus in sequentis conclusiònis probationibus.

Conclusio. Non potuit Deus creare hominem cum actuali concupiscentia, benè tamen cum aptitudinali, permittendo ipsum esse obnoxium concupiscentiæ; & hoc physicè, & absolutè: non autem moraliter, & ex suppositione.

Probatur prima pars conclusionis ex nostro principio: Ordo universi exigit, ut qui dat esse, det consequentia ad esse: ergo cum sit major providentia de homine, quàm de aliis rebus, à fortiori Deus, creando hominem, & dando illi esse, debuit illi dare ea, quæ consequntur ad hujusmodi esse. Si ergo hominem creasset cum actuali concupiscentia, ita ut primo instanti creationis hæc concupiscentia subsecuta fuisset esse hominis, Deus foret ipsius causa: sed hoc dici non potest: ergo nec illud, undè sequitur.

Probatur minor subsumpta: quia concupiscentia est inclinatio ad peccatum: sed Deus non potest esse causa talis inclinationis: ergo non potest esse causa concupiscentiæ. Hæc ratio fusiùs explicata fuit in tractatu

de Angelis, ubi oſtendimus, Angelos non potuiſſe peccare in primo inſtanti ſuæ creationis, quia Deus foret author illius peccati: Explicabitur etiam magis poſtea, dum in tractatu de vitiis, & peccatis oſtendemus pravas inclinationes ſpecificari ab objecto, ad quod inclinant: undè ſi inclinent ad aliquod malum morale, ſivè peccatum, ſunt malæ moraliter, ſaltem quantum eſt de ſe, quamvis ſi voluntas eis non conſentiat, ſint peccatum materialiter tantùm.

Dices, maximam eſſe differentiam inter inclinationes vitioſas, & concupiſcentiam: quòd vitia directè, & per ſe inclinant ad peccatum: concupiſcentia verò directè, & per ſe non inclinat niſi ad bonum ſenſibile: quòd autem tale bonum ſit contrarium rationi, hoc ſe habet indirectè, & per accidens reſpectu concupiſcentiæ. Sed

Contra eſt: quia etiam inclinationes vitioſæ non feruntur directè, & per ſe in malum morale, ſivè peccatum formaliter ſumptum, ſed tantùm in utrumque materialiter ſumptum, juxta axioma, *Nemo intendens malum operatur:* ergo quantùm ad hoc eſt omnimoda paritas inter concupiſcentiam, & habitus vitioſos, cum hac ſola differentia, quòd nemo uti poteſt habitibus vitioſis ad agendum aliquod bonum, ſicut nec habitibus virtuoſis ad agendum malum: ſed concupiſcentiâ poteſt uti homo, & ad bonum, & ad malum, quia poteſt ipsâ uti vel juxta, uel contra rationem: quia tamen ſimpliciter, & ſtrictè loquendo nomen concupiſcentiæ tribuitur ipſi, quatenùs excedit limites rationis, idcircò diximus Deum non poſſe creare hominem cum ipſa concupiſcentia, ſicut non poteſt ipſum creare cum habitibus vitioſis.

Probatur ſecunda pars concluſionis, in qua eſt tota difficultas contra Janſenium. Potuit Deus creare hominem obnoxium peccato, ſivè peccabilem: ergo potuit etiam creare ipſum obnoxium concupiſcentiæ ſive concupiſcibilem. Antecedens non poteſt negari à Janſenio, cum certum ſit, ipſum hominem innocentem fuiſſe obnoxium peccato, immò peccaſſe de facto; & ſic Deus nedùm poteſt creare, ſed etiam de facto creavit hominem obnoxium peccato, ſivè peccabilem:

Probatur consequentia. si enim potuit Deus creare hominem obnoxium malo majori, potest etiam creare ipsum obnoxium minori malo: sed certum est, concupiscentiam esse minùs malum, quam peccatum; quia si resistatur concupiscentiæ, est potiùs occasio virtutis, & meriti, quàm mali moralis, sivè peccati: ipsum verò peccatum nunquam potest esse occasio boni moralis, sivè virtutis, saltem quando committitur de facto: ergo si Deus potuit creare hominem obnoxium peccato, à fortiori potuit creare ipsum obnoxium concupiscentiæ.

Confirmatur hæc ratio: Non potuit Deus creare hominem cum actuali peccato, benè tamen cum ipsa peccabilitate, eo quòd si homo actuale peccatum commisisset in primo instāti suæ creationis, Deus fuisset author illius peccati: si verò postea homo peccatum committit, hoc non provenit ex parte Dei, sed ex defectu solius hominis. Et ratio alibi fuit explicata: quòd nempè Deus est author specialis eorum omnium, quæ conveniunt sivè homini, sivè Angelis in primo instanti creationis; eorum verò, quæ ipsis postea conveniunt, est author generalis tantùm: sivè prima eorum operatio provenit ab auxilio speciali Dei, quod attingit omnia omninò quæ sunt in effectu; undè si foret peccaminosa, refunderetur in Deum: sed aliæ operationes fiunt cum generali concursu Dei; undè quidquid in eis est boni, refunditur in Deum, & quidquid est mali, refunditur in creaturam. Ergo similiter, immò à fortiori, licèt non potuerit Deus creare hominem cum actuali concupiscentia, benè tamen cum ipsa concupiscibilitate; quia si in primo instanti creationis foret in homine concupiscentia, refunderetur in Deum authorem naturæ, si verò sit in aliis instantibus subsequentibus creationem, refunderetur in defectum ipsius creaturæ.

Probatur 2. Potuit Deus creare hominem obnoxium concupiscentiæ, si illa quantùm est de se, nec habeat rationem culpæ, nec pœnæ: Atqui neutrum habet: Ergo. Major videtur evidens: potuit enim Deus creare hominem obnoxium defectibus naturalibus, sinè ulla culpa, & sine ulla etiam pœna; Minor verò pro-

batur : homines etiam post Baptismum, in quo recipiunt gratiam supernaturalem, & sanctificantem; patiuntur nihilominùs concupiscentiam, ut testatur infelix experientia : sed in illis hæc concupiscentia nequit habere rationem culpæ, uel pœnæ; omnes enim Theologi docuerunt semper, quòd Baptismus habet hoc privilegium, ut tollat omnem omninò culpam, & omnem etiam pœnam : Ergo.

Confirmatur : Maximus omnium defectuum sivè naturalium, sivè moralium, est peccatum : ergo si potuit Deus creare hominem obnoxium peccato, à fortiori potest ipsum creare obnoxium concupiscentiæ, quæ de se est defectus naturalis tantùm, non autem moralis nisi materialiter, ut patet exemplo jam allato eorum, qui sunt baptizati. Et sanè non video majorem difficultatem in hoc, quòd possit Deus creare hominem cum potentia concupiscendi, quàm cum potentia peccandi. Quòd si cogitur Jansenius fateri, quòd etiam si nulla præcesserit culpa, potuit tamen Deus creare hominem cum potentia peccandi, immò cum implicet actuale peccatum præcedere potentiam peccandi; cogitur etiam fateri, posse Deum creare hominem, etiam si nulla culpa præcesserit, cum ipsa potentia concupiscendi, sivè cum ipsa concupiscibilitate.

Probatur 3. Argumento ad hominem contra illos Thomistas, qui docent oppositum nostræ conclusionis : fatentur enim potuisse Deum creare hominem obnoxium morti, morbo, alisque similibus miseriis: Ergo fateri etiam debent potuisse creare hominem obnoxium concupiscentiæ. Probatur consequentia : Ideò dicunt posse hominem creari obnoxium morti, & morbo, quia sunt defectus naturales : Atqui etiam concupiscentia est naturalis defectus : ergo : minor probatur: ideò morbus, & mors sunt defectus naturales, quia corpus humanum constat elementis contrariis, quæ saltem virtualiter in ipso tanquam in mixto remanent, & cum quodlibet ex ipsis qualitatem suam conservare, & augere velit, hinc oritur pugna, & dissensio inter ipsa : v. g. Ignis virtualiter remanens, vult augere calorem, aqua è contra, virtualiter etiam re-

manens, vult augere frigus; & sic oritur pugna propter contrarietatem caloris, & frigoris. Sed similiter appetitus rationalis, & appetitus sensitiuus invicem contrariantur: rationalis enim fertur ad bonum honestum, & sensitiuus ad delectabile; bonum autem honestum, & delectabile sæpè contrariantur. Quia igitur hi appetitus, ex quibus homo componitur naturaliter, feruntur ad bona contraria, indè oritur perpetua pugna inter partem superiorem, & inferiorem. Si ergo homo relinqueretur naturæ suæ, tam esset naturalis ejus defectus concupiscentia, quàm mors, vel morbus.

Confirmatur hæc ratio: si quid impediret quo minùs posset homo creari obnoxius concupiscentiæ, maximè quia concupiscentia non est defectus purè naturalis, sed etiam moralis, cum sit inclinatio ad peccatum: sed eadem est ratio de morte, & morbo: Ergo vel est dicendum non posse etiam creari obnoxium morti, & morbo, vel posse creari obnoxium concupiscentiæ. Probatur Minor: Ideò concupiscentia dicitur defectus moralis saltē materialiter, quia est inclinatio ad peccatum, & exurgunt ex ea motus primò primi inclinantes voluntatem ad peccandum, eamque perpetuò sollicitantes: sed etiam in morbis exsurgunt motus primò primi impatientiæ, qui inclinant, & sollicitant voluntatem ad peccatum, ut nempè blasphemet homo contra Dei providentiam, præsertim quando morbus est violentus: Ergo morbus, & mors sunt etiam defectus non solùm naturales, sed etiam morales, saltem materialiter. Si igitur potest Deus creare hominem obnoxium huiusmodi defectibus morborum, quia daret auxilium requisitum ad resistendum motibus impatientiæ; ita posset creare obnoxium concupiscentiæ, quia daret auxilium requisitum ad restistendum motibus concupiscentiæ.

Probatur 4. authoritate D. Thomæ, quam retulimus in 1. Articulo in prima parte conclusionis: ibi enim ita manifestè ait potuisse Deum creare hominem nedùm morbo, & morti obnoxium, sed etiam concupiscentiæ, ut existimem quòd si Thomistæ, qui docent oppositum, hanc authoritatem vidissent, mutassent

sent sententiam. Nec est minùs expressa altera authoritas D. Thomæ in 2. sent. dist. 30. quæst. 1. art. 1. ubi quærit, an illi defectus, quos patimur, sint naturales : & constat ex corpore articuli, quòd loquitur tam benè de concupiscentia, quàm de aliis defectibus : sic autem concludit: *Dico, quòd isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari: primò vel ad eam, secundùm quòd in principiis naturalibus tantùm consideratur; & sic procul dubio non sunt pœnæ eius, sed naturales defectus, sicut etiam esse ex nihilo, vel indigere cõservatione defectus est quidã naturalis omnẽ creaturã cõsequens, & nulli est pœna vel ad eam, prout instituta est; & sic procul dubio pœna sũt sibi, quia ex privatione eius, quod gratis alicui conceditur, postquam est concessum, puniri dicitur aliquis.* Hæc D. Thomas : & generaliter quoties loquitur de hujusmodi defectibus, eodem modo loquitur de ipsa concupiscentia, ac de morte, uel morbo, ut patet ex authoritatibus relatis in primo Articulo, & ex aliis, quas omitto.

Probatur 5. Authoritate D. Augustini : qui quandò dicit, quòd Deus esset laudandus, etiamsi defectus quos patimur, non essent pœna culpæ, sed primordia naturæ, ut retulimus in primo Articulo, loquitur tam benè de defectu concupiscentiæ, quàm de aliis, ut fatetur etiam Jansenius, qui solummodò ait, D. Augustinum non existimare illam suppositionem, quam facit, esse possibilem: sed ut ibidem ostendimus, D. Thomas censet oppositum, & docet in hac authoritate admisisse D. Augustinum possibilitatem naturæ puræ : Major autem fides est adhibenda D. Thomæ, quàm Jansenio in interpretatione D. Augustini ; quia inter laudes, quas summus Pontifex Clemens VIII. edit D. Thomæ, una est, quòd sit fidelis D. Augustini Interpres.

Probatur tertia pars conclusionis ex iis quæ diximus : si enim eadem est ratio, ut ostendimus, de concupiscentia, ac de morbo, uel morte ; sicut diximus in primo Articulo potuisse hominem creari obnoxium morti, & morbo physicè, & absolutè, non tamen mo-

raliter, & ex suppositione, idem omninò dicendum est de concupiscentia.

ARTICULUS V.

Solvuntur Obiectiones

Objectiones, quæ contra primam partem conclusionis fieri possunt, solventur quando agemus de caussis peccatorum: Quæ verò fieri possunt contra tertiam partem, proponentur in quæstione sequenti: undè totum pondus prælij vertitur in secundam partem: tot autem erunt generales Regulæ, quot solutiones objectionum.

Obijcit 1. Jansenius authoritatem D. Thomæ prima secundæ quæst. 82. ar. 3. ad 1. ubi D. Thomas sic loquitur: *Quia in homine cōcupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantū concucupiscere est homini naturale, in quantū est secundū rationis ordinem: concupiscentia autē, quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam:* Idemque asserit Sanctus Doctor in pluribus aliis locis: sed, subsumit Jansenius, non potuit creari homo in statu, in quo citra culpam suam, haberet aliquid contra naturam: ergo etiamsi possibilis foret status naturæ puræ, attamen homo in tali statu non foret obnoxius concupiscentiæ.

Respondeo 1. retorquendo argumentum: certum est enim ex doctrina ejusdem Angelici Præceptoris, quòd omne peccatum est contra naturam hominis; & quia eadem est ratio de potentia peccandi, cum omnis potentia specificetur ab actu suo, ipsa quoque est contra naturam hominis: & tamen non negat Jansenius, nec ullus negare potest, quin homo creatus fuerit cum potentia peccandi, & obnoxius peccato: Ergo creari etiam potuit cum ipsa concupiscibilitate, & obnoxius concupiscentiæ.

Respondeo 2. quòd longè antequam scriberet Jansenius, hanc authoritatem sibi objecerat, & explicuerat noster Gregorius Martinez in commentariis super primam secundæ, dubio primo super articulum cita-

tum, assignando generalem Regulam desumptam ex authoritate D. Thomæ, quam retulimus in secundæ parte conclusionis: quòd nempè concupiscentia est contra naturam hominis, prout de facto fuit instituta, ut loquitur ipsemet D. Thomas; sed non prout institui potuit: quia potiùs D. Thomas docet, quòd si natura humana fuisset instituta secundùm sua principia purè naturalia, homo fuisset obnoxius concupiscentiæ non minùs quàm aliis defectibus naturæ.

Instari potest alia authoritate desumpta ex Responsionibus ad Argumenta loco citato libro 2. sent. dist. 3. quæst. 1. art. 1. ubi D. Thomas expressè asserit, quód concupiscentia licèt non sit contra naturam sensitivam, ut sensitiva est, benè tamen contra ipsam, ut humana est, sivè ut junctam naturæ rationali: sed hæc ratio conjunctionis partis sensitivæ cum rationali subsisteret in statu naturæ puræ: ergo ex D. Thoma, in tali statu homo non esset obnoxius concupiscentiæ.

Respondeo 1. retorquendo argumentum contra Herreram, & alios qui hanc authoritatem nobis objiciunt: quòd etiam dici posset mortem, & morbos esse contra naturam corporis humani, non secundùm rationem communem corporis, sed secundùm rationem specificam humani, sivè prout est conjunctum animæ rationali, & immortali, ac impassibili: & nihilominùs non obstante hujusmodi contrarietate, fatentur illi Thomistæ hominem in statu naturæ puræ fore obnoxium morti, & morbis: ergo non obstante simili contrarietate, idem etiam fateri debent de concupiscentia.

Respondeo 2. concedendo, quòd tam in statu naturæ puræ, quàm in statu innocentiæ, foret concupiscentia contra naturam hominis; sed nego, quòd propterea non debuisset permitti; est enim altera Regula generalis, quòd tunc permittendum esset etiam, quòd esset contrarium, si aliundè foret defectus naturalis; non verò si foret ex una parte contrarium, & ex altera non esset defectus: ostendimus autem concupiscentiam, licèt naturæ contrariam, esse tamen naturalem defectum.

Replicabis cum Herrera, Christus, ex D. Thoma, assumpsit naturales defectus hominis: & tamen ex eo-

dem D. Thoma, licèt assumpserit passionem, & mortem, non assumpsit tamen peccatum, nec fomitem peccati, sivè concupiscentiam, ut videbimus in tractatu de Incarnatione: ergo signum est manifestum, concupiscentiam esse specialem defectum hominis, qui non debuit, nec potuit permitti, nisi propter culpam, quamvis sine culpa permitti potuerunt mors, & passio.

Respondeo 1. retorquendo argumentum: etenim Christus Dominus non assumpsit etiam ignorantiam, sivè strictè, sive latè sumptam, ut dicemus in tractatu de Incarnatione: & tamen Adversarij non negabunt, quin homo foret subjectus ignorantiæ, latè saltem sumendo ignorantiam pro nescientia, in statu naturæ puræ; quandoquidem in statu etiam innocentiæ secundùm omnes Theologos nati fuissent parvuli cum hujusmodi ignorantia, non obstante originali justitia.

Respondeo 2. esse tertiam generalem Regulam in tractatu de Incarnatione explicandam; quòd Christus non assumpsit illos defectus, qui subjectantur in potentiis, quæ sunt proprium subjectum virtutum, eo quòd virtutis perfectionem diminuunt: & in Christo fuere omnes virtutes in summo gradu perfectionis: Quia igitur intellectus, voluntas, & appetitus sensitiuus sunt subjectum virtutis ut suo loco explicabimus, idcircò Christus exclusit ab intellectu naturæ humanæ, quam assumpsit, omnem ignorantiam; à voluntate omnem malitiam; & ab appetitu sensitivo omnem concupiscentiam; quantumvis ignorantia, & concupiscentia sint defectus hominis naturales; assumpsit verò mortem, & passionem, quæ quia non subjectantur in subjecto proprio virtutum, ipsis non contrariantur

Objicies 2. ex Jansenio: fatemur concupiscentiam esse contrariam naturæ humanæ: ergo fateri debemus, non posse hominem creari obnoxium ipsi, nisi propter suam culpam. Consequentia probatur; quia cum ipse Deus, ut author naturæ, instituerit ipsam naturam humanam, si positivè inferret, uel permitteret aliquid ei contrarium, nisi in pœnam peccati, foret sibimet-

sibi contrarius.

Respondeo 1. retorquendo argumentum; Deus enim, ut author naturæ, instituit etiam naturam quatuor elementorum, quæ inter se contraria sunt, & perpetuò pugnant, & tamen nullus est philosophus, qui ex hoc inferat Deum esse sibi contrarium, quamvis positivè faciat elementa invicem contraria: Similiter permisit Deus peccatum, quod est homini maximè contrarium, & tamen nullus Theologus ex hoc infert, Deum ut authorem gratiæ, sibi esse contrarium.

Respondeo 2. negando consequentiam, quia licèt Deus in homine conjunxisset duos appetitus contrarios, rationalem scilicèt, & sensitivum, non propterea sequitur ipsum sibi esse contrarium, sed solummodò opera invicem contraria fecisse, & conjunxisse. Et hæc est quarta generalis Regula, quam nec Theologi, nec Philosophi negare possunt, ut patet ex allatis exemplis.

Replicari potest pro Jansenio, inter peccatum, & concupiscentiam esse maximam differentiam, quia homo potest vitare peccatum, sed non potest concupiscentiam impedire, quæ tamen est tentatio quædam interior, & inclinatio ad peccatum, ut nos ipsi fatemur.

Respondeo 1. retorquendo argumentum: etenim Deus in statu innocentiæ permisit hominem tentari à Diabolo, nec poterat homo impedire hujusmodi tentationem, benè tamen per Divinam gratiam ei resistere; ergo etiam potuisset Deus permittere interiorem concupiscentiæ tentationem, dando auxilium requisitum ad ei resistendum.

Respondeo 2. Distinguendo illam propositionem, non potest homo impedire concupiscentiam, quoad sensum. concedo, quoad consensum, nego; solus autem consensus est peccatum, non verò sensus qui est defectus naturalis tantùm. Et hæc distinctio sensus, & consensus est quinta Regula generalis.

Objicies 3. cum Jansenio: pudor hominis ob concupiscentiam, est signum manifestum eam non esse naturam hominis, sed pœnam peccati: sed omnes pu-

dorem illum patiuntur, etiam gentiles qui non habent ipsius peccati notitiam: ergo non est defectus naturalis, quandoquidem de ipsis non erubescimus, sed est pœna peccati. Major probatur: quia aliàs creatura erubesceret de opere sui Creatoris, si concupiscentia foret naturalis.

Respondeo 1. retorquendo argumentum: Dicunt enim naturalistæ, quòd elephantes similem verecundiam patiuntur: undè ad actum generationis cavernas quærunt, & si ab aliquo deprehendantur, ipsum occidunt: & tamen non negabit Jansenius, concupiscentiam esse merum naturalem defectum in hujusmodi animalibus, utpotè incapacibus culpæ, & pœnæ: Non dicet etiam, quòd erubescant de opere sui Creatoris: quod præter exemplum allatum, potest explicari.

Respondendo 2. per sextam generalem Regulam, hominem erubescere de defectibus naturæ suæ, non verò de opere sui creatoris: nam si v. g. cultellus, qui rubiginem contraxit, ipsam recognoscere posset, erubesceret non de opere artificis, sed de defectu materiæ, ex qua est formatus, quæ de se est obnoxia rubigini: ita homo patiens concupiscentiam, erubescit de illo defectu, qui non provenit ab authore naturæ, sed ex defectu materiæ, ex qua est formatus, quæ de se est obnoxia rubigini: ita homo patiens concupiscentiam, erubescit de illo defectu, qui non provenit ab authore naturæ, sed ex defectu materiæ, ex qua homo componitur.

Objicies 4. ex Herrera: Philosophus 3. de anima ait: quòd sicut in cœlis se habet sphœra superior ad inferiorem; ita in homine se habet appetitus rationalis ad sensitiuum: & hanc doctrinam approbat D. Thomas pluribus in locis: sed cœlum inferius sequitur motum cœli superioris sine ulla resistentia, aut violentia: ergo etiam appetitus sensitiuus, exclusá culpâ, sequi deberet appetitum rationalem, sine ulla resistentia, proindeque sine concupiscentia.

Respondeo 1. retorquendo argumentum: docet enim Philosophus, & D. Thomas, omnesque Astrologi, quodlibet cœlum inferius habere motum sibi proprium, & contrarium motui cœli superioris: ergo si compa-

ratio illa valet, probat etiam, quòd naturaliter appetitus sensitiuus motum habet sibi proprium, & contrarium motui appetitus rationalis, in qua contrarietate consistit concupiscentia.

Respondeo 2. assignando sextam Regulam generalem, & distinguendo majorem: sicut se habet sphœra superior ad inferiorem, ita appetitus rationalis ad sensitivum, quoad substantiam impulsus, concedo; quoad modum nego: idest, quòd sicut cœlum inferius sequitur motum cœli superioris, ita appetitus sensitiuus natus est sequi motum appetitus rationalis, sed diversimodè: cum enim cœli careant libertate, & agant solummodò naturaliter, & necessariò, idcircò illa sequela est naturalis, & necessaria, proindeque sine resistentia: sed cum appetitus sensitiuus habeat imperfectam libertatem derivatam à libertate perfecta ipsius appetitus rationalis, sivè voluntatis, idcircò sequela ipsius non est merè naturalis, & necessaria, sed moralis, & libera, quæ cum resistentia esse potest, ut explicabimus suo loco.

Obiicies 5. cum Herrera: Philosophus, & D. Thomas docent in eodem libro de anima, quòd quamvis quatuor elementa remaneant virtualiter in mixto, attamen unum semper prædominatur aliis: sed docent iidem authores, quòd in homine appetitus varii se habent, sicut elementa in mixto: ergo unus appetitus, nempè rationalis, debet prædominari alteri, nempè sensitivo tam irascibili, quàm concupiscibili.

Respondeo 1. retorquendo argumentum: quamvis enim unum ex elementis prædominetur in mixto, alia tamen qualitates habent contrarias huic prædominanti repugnantes: & hinc oritur perpetua eorum pugna, ergo similiter quamvis in homine appetitus rationalis prædominetur sensitivo, attamen sensitiuus propriam habet inclinationem repugnantem inclinationi voluntatis prædominantis, hæc autem repugnantia est ipsa concupiscentia.

Respondeo 2. juxta eamdem præcedentem Regulam, fieri nempè comparationem quantum ad substantiam dominij, sed non quantum ad ipsius modum: quia in rebus naturalibus, & physicis dominium est des-

politicum; quo etiam modo voluntas nostra regit membra corporis, idest, dominium est ita absolutum, ut cogatur inferior obedire superiori, nec possit ei ullo modo resistere: Sed in rebus moralibus, & politicis, dominium est regale, & politicum, & hoc modo voluntas dominatur appetitui sensitivo, inferior autem resistere potest, & quandoque resistit ei qui habet dominium politicum & regale, & idcirco appetitus sensitiuus resistere potest, & sæpiùs resistit ipsi voluntati.

Hæc solutio cum præcedenti fiet evidentior, quando ex professo explicabimus utrumque dominium voluntatis supra appetitum sensitiuum, & membra corporis.

ARTICULUS VI.

Explicantur decem Regulæ pro intelligentia autheritatum D. Augustini.

Quia Jansenius in hac præsertim difficultate conatur D. Augustinum in suam sententiam trahere, eo quòd hæc erat capitalis controversia hujus Sancti Doctoris cum Pelagianis, ut in 1. Articulo notavimus, idcircò operæ pretium existimo non unam tantùm, uel alteram generalem Regulam afferre ad explicandas hujus Sancti Doctoris authoritates, sed multo plures. Decem igitur Regulas explicabimus, cum quibus innumera testimonia, quæ obijcit Jansenius, explicabuntur.

Prima est, quòd quando D. Augustinus ait, *Deum non posse creare hominem obnoxium concupiscentiæ:* intelligendus est, quòd hoc non potest Deus moraliter, & ex suppositione ordinis universi, benè tamen physicè, & absolutè.

Secunda est, quòd quando D. Augustinus ait, *Deum fore iniustum si citra hominis culpam, positivè inferret, uel permitteret concupiscentiam*; loquitur de concupiscentia non ut est defectus naturalis, sed ut est pœna peccati; quia dixerant aliquando Pelagiani posteros Adami ex ipso contrahere pœnam, non autem culpam.

Tertia est, quòd loquitur supposita elevatione ho-

minis ad ordinem supernaturalem, ipsiusque destinatione ad regnum cœlorum, quod ostendit esse idem cum vita æterna, ad quam ordinari hominem fatebantur Pelagiani: Tres istæ Regulæ explicatæ sunt in primo Articulo pro aliis defectibus mortis, & passionis; & ut jam ostendimus eodem modo loquitur D. Augustinus de defectu concupiscentiæ, ac de omnibus aliis.

Quarta Regula est, quòd quando D. Augustinus dicit *concupiscentiam esse malam, esse contrariam naturæ hominis*, sumit naturam prout instituta fuit, non autem prout institui potuit, quo etiam modo D. Thomam explicuimus in 2. Articulo.

Quinta Regula est, quòd sumit D. Augustinus naturam humanam pro statu præsenti, non autem pro statu possibili, fatemur autem cum eodem Sancto Doctore, concupiscentiam esse malam homini, esse naturæ ipsius contrariam, comparando hujusmodi naturam ad primam suam institutionem, & ad statum præsentem; quamvis si comparetur ad institutionem, & statum possibilem naturæ puræ, non sit nisi defectus naturalis, quod manifestum esse dicit D. Thomas in authoritate jam relata. Et ratio utriusque Regulæ est; quia generaliter loquendo, quando volumus penetrare mentem alicujus Sancti Patris, debemus attendere quas hæreses impugnavit. Cum igitur D. Augustinus totus fuerit in impugnandis Pelagianis, & præsertim Juliano, ideò videndum est quid Julianus asseruerit, ut cognoscamus in quo sensu loquitur D. Augustinus: patet autem error Juliani ex iis quæ D. Augustinus habet libro primo operis imperfecti, ubi sic loquitur: *Quid est ergo quod loqueris, nesciens quid loquaris? ergone & in Paradiso ante malèsuadi venena serpentis, ante corruptam sermone sacrilego voluntatem, illiciti cibi libido iam fuit? & quod intolerabilius dicitur ad malum provocabat, & mala non fuit.* Ex quibus verbis constat, quòd asserebat Julianus etiam in statu innocentiæ ante ipsum peccatum, fuisse concupiscentiam, & hoc est, quod semper negat D. Augustinus, asserens concupiscentiam esse contrariam naturæ, malam, vitiosam, peccami-

nosam, non quidem secundùm se, sed respectu illius status innocentiæ; & à fortiori respectu status naturæ corruptæ, in quo homo fuit post peccatum, & in quo adhuc, dicebat Julianus, concupiscentiam non esse pœnā peccati, cum ipse peccatū originale negaret, ut vidimus in primo Articulo, & fusè explicabimus dum agemus de peccato originali. Undè contra ipsum ait D. Augustins lib. 1. ad Bonifacium cap. 16. *Nunc qui se utrumque hominem esse considerat, omnis pudens, impudensque confunditur, absit, ut de opere Dei, sed de pœna primi veterispeccati.* Illa particula, *nunc*, manifestè denotat loqui D. Augustinum de statu præsenti, non verò de possibili.

Sexta Regula generalis est, quòd Julianus existimabat concupiscentiam non esse contrariam naturæ sensitivæ hominis nec in genere, nec in specie, non esse etiam malam, nec moraliter etiam materialiter, nec naturaliter, sed esse tantùm infimum hominis bonum. D. autem Augustinus docet ubique oppositum, & nos etiam cum ipso, & cum D. Thoma, ut patet ex Articulo 2. Quòd autem hoc dixerit Julianus patet ex D. Augustino libro 3. contra Julianum cap. primo, ubi ejus doctrinam refert his verbis: *Hujus itaque appetitus non in genere suo, id est, origine, & causa non in specie, non in modo culpa est, sed in excessu; quia genus ejus, & species ad conditoris operam pertinent: modus ejus ad arbitrium honestatis, excessus ad vitium voluntatis.* Patet igitur voluisse Julianum, concupiscentiam non esse malum etiam naturale hominis, sivè defectum naturalem, sivè sumatur genericè ut est appetitus sensitiuus, sivè sumatur specificè ut est humanus; sed purè, & præcisè prout voluntas ex vitio proprio non servabat in ea modum, sivè moderationem. Undè etiam idem D. Augustinus libro 4. contra eumdem Julianum cap. 12. refert, *Motus concupiscentiæ tanquam minora bona defendi, in qua non debet à supernis animus inclinari non quia libido vitium est, sed quia infimum bonum*: Ex quibus sicut ex aliis jam relatis habetur.

Septima generalis Regula, quòd nempe Julianus

vellet concupiſcentiam non eſſe vitioſam etiam materialiter, & hoc eſt, quod negat D. Auguſtinus. Et quia Julianus utebatur exemplo brutorum, in quibus hæc concupiſcentia nullo modo eſt mala: profert D. Auguſtinus egregiam ſententiam contra ipſum in libro de peccato Originali cap. 40. *tantæ*, inquit, *excellentiæ eſt in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura ſit pecoris.*

Octava, & nona Regula eſt, quòd Deus non eſt author concupiſcentiæ, ut volebat Julianus: unde non potuit homo creari cum ipſa actuali concupiſcentia, immo nunquam concupiſcentia hominis poteſt eſſe à Deo poſitivè, ſed tantùm permiſſivè, & quando D. Auguſtinus ait ex Ambroſio, *Animam naturaliter eſſe dominam & principem carnis*, intelligi poteſt de dominio, & principatu politico, non verò deſpotico: quæ omnia conſtant ex Articulis præcedentibus.

Decima igitur generalis Regula eſt: quòd homo in ſtatu, in quo ſumus, nõ poteſt ſine ſpeciali auxilio Dei vincere concupiſcentiam, ſed ab ea neceſſariò vincitur ſecluſo tali auxilio, ut explicabimus ſuo loco, & hoc eſt maximum hominis malum, eius naturæ maximé contrarium, quod non poteſt Deus poſitivé inferre, immò nec permittere, niſi in pœnam peccati. Undé in ſtatu naturæ puræ foret homo capax reſiſtendi concupiſcentiæ cum ſolo auxilio generali, ut dicemus poſtea.

ARTICULUS VII.

Vtrùm homo in ſtatu Naturæ puræ poſſet conſequi ſuum finem ultimum, ſuamque Beatituninem.

Adverte 1. duplicem, quantúm ad propoſitum, diſtinguendum eſſe finem; ultimum nempè, & intermedium: finis ultimus eſt ille, in quo ſiſtit appetitus, nec tendit ulteriùs: finis verò intermedius ille eſt, qui ad ulteriorem finem refertur; undè medium locum tenet, inter pura media, quæ referuntur ad ipſum, & finem illum ulteriorem, ad quem refertur; & propterea in-

termedius nuncupatur. v. g. aliquis medicinam sumit, ut recuperet sanitatem, quam exoptat ad majorem Dei gloriam: Medicina est purum medium: sanitas est finis intermedius, quia habet rationem finis, quatenus ad ipsum Medicina refertur; & habet adhuc rationem medii, quatenus ipsa eadem sanitas refertur ad majorem Dei gloriam: ipsa verò Dei gloria est finis ultimus, in quo ægrotus quiescit, uel saltem quiescere debet noster appetitus.

Adverte 2. finem ultimum respectu earum creaturarum, quæ cognitione carent, retinere solam rationem, & solum nomen finis: respectu verò hominum, & Angelorum, qui hujusmodi finem cognoscunt, vocari felicitatem, sivè Beatitudinem: undè dicimus quidem creaturas homine inferiores, ut brutum, vel plantam, assequi suum finem ultimum; sed non dicimus, propriè loquendo, eas sic esse felices: homines verò, & Angelos dicimus esse beatos, quando possident suum finem ultimum.

Conclusio. Homo in statu naturæ puræ suum consequeretur finem ultimum, & obtineret suam beatitudinem naturalem. Ita communiter Theologi contra Jansenium, qui libro 2. de natura pura in decem primis capitibus demonstrare conatur, beatitudinem hominis non posse consistere nisi in sola visione beatifica, vel amore beatifico, quæ cum sint supernaturalia, nequeunt homini convenire in puris naturalibus constituto.

Probatur conclusio ex nostro principio: ordo universi exigit, ut quælibet res, saltem ut plurimùm, consequatur suum finem ultimum; natura enim deficit in paucioribus: unde videmus omnia elementa saltem maxima ex parte suum locum obtinere naturalem, & ibi sua veluti beatitudine frui; idemque dicendum de alijs rebus: sed homo non est pejoris, immò est longè melioris conditionis, quàm res inferiores: Ergo etiam si foret in puris naturalibus constitutus, deberet nihilominùs in tali statu maxima pars hominum suum finem ultimum, suamque beatitudinem naturalem obtinere.

Probatur 2. ex eodem principio: juxta ordinem

Universii, natura nihil facit frustra, nullaque est inclinatio naturalis, quæ totaliter frustretur, ut inductione patet in omnibus rebus: sed inclinatio, sivè desiderium beatitudinis ita naturaliter inest omnibus hominibus, ut nullus prorsùs sit, uel esse possit, qui non velit esse beatus; unde etiam dicemus postea, volitionem beatitudinis esse necessariam quoad specificationem: ergo etiam si homo foret in pura natura creatus, deberet nihilominus obtinere beatitudinem suam, ne talis inclinatio frustraretur.

Conclusio II. Beatitudo puri hominis post ipsius mortem, fuisset perfectissima Dei cognitio abstractiva: in vita verò beatitudo participata, fuisset cognitio Dei: beatitudo verò inchoata, fuisset ipsius amor.

Sufficiat hanc conclusionem insinuasse in hoc articulo; cum enim postea explicabimus in quo consistat beatitudo supernaturalis ipsius hominis, explicabitur etiam in quo consistat beatitudo ipsius hominis naturalis.

Regula generalis ad explicandas authoritates Patrum est: quòd quando dicunt, beatitudinem hominis non consistere nisi in visione Dei, & obtineri non posse viribus naturæ, loquuntur de statu præsenti, in quo homo est elevatus ad ordinem supernaturalem, non verò de statu possibili, in quo derelictus esset in solo ordine naturali.

Regula verò ad solvendas Obiectiones, est distinctio duplicis beatitudinis, nempè supernaturalis, & naturalis, & subdistinctio utriusque in perfectam, & imperfectam.

Obijcies ex Jansenio: quòd ad beatitudinem necesse foret hominem non posse defuisse, sivè mori, non decipi, sivè falli, & non posse inquietari: sed in statu naturæ puræ non fruer tur homo hujusmodi privilegiis: ergo non esset beatus. Major probatur: quia beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus; omnia autem bona ad hæc tria capita reducuntur, scilicet ad participationem potentiæ Patris, ratione cujus reddimur exempti ab omni defectu; ad participationem sapientiæ Filij; quæ nos eximit ab omni deceptione; & ad participationem bonitatis Spi-

ritus Sancti, quæ nos liberat ab omni perturbatione: Minor etiam probatur: quia homo in statu naturæ puræ foret passibilis, & mortalis, proindeque defectibilis; foret obnoxius ignorantiæ, proindeque fallibilis; foret obnoxius concupiscentiæ, per quam redderetur inquietus: ergo non esset beatus.

Respondeo, distinguendo majorem: requiruntur hæc tria, ad perfectam beatitudinem, concedo; ad imperfectam nego: & similiter distinguo minorem, & consequentiam; non haberet homo hæc privilegia, tempore vitæ, concedo; post mortem, & resurrectionem, nego: undè tempore vitæ haberet beatitudinem imperfectam tantùm, & inchoatam, post mortem verò, & resurrectionem, haberet perfectam, & consummatam.

Instabis 1. perfecta hominis beatitudo consistit in visione Dei; sed homo purus nec ante, nec post mortem frueretur hujusmodi visione: ergo nunquam beatitudinem perfectam consequeretur.

Respondeo, distinguendo majorem: in visione Dei consistit perfecta hominis beatitudo, supernaturalis, concedo; naturalis tantùm, nego: Nam perfecta beatitudo naturalis consistit in cognitione abstractiva Dei, non autem intuitiva, ut dicemus postea.

Instabis 2. beatitudo etiam imperfecta non potest stare cum deceptione, sivè ignorantia veritatis: sed talis ignorantia foret in statu naturæ puræ: ergo non esset beatitudo etiam imperfecta.

Respondeo, distinguendo majorem: non potest esse imperfecta beatitudo cum ignorantia veritatis speculativæ, non pertinentis ad salutem, nego; cum ignorantia veritatis practicæ, ad salutem pertinentis, concedo: & similiter distinguo minorem; in illo enim statu ignoraret quidem homo plura speculativa, sed sciret omnia ad salutem ipsi necessaria: sicut etiam modò plura ex speculativis ignoramus, sed ex practicis scimus omnia, quæ nobis ad salutem necessaria sunt, nisi hujusmodi scientia privemur in pœnam peccati. Si autem beatitudo nostra supernaturalis imperfecta, qualis in hac vita haberi potest, subsistit cum illa ignorantia, ut nemo negat; à fortiori subsisteret beati-

tudo illa naturalis tantùm.

Instabis 3. Resurrectionem mortuorum non fore possibilem in statu naturæ puræ.

Sed hæc instantia solvetur in sequenti Articulo, sicut & aliæ instantiæ, quas facit, & obiicit Jansenius.

ARTICULUS VIII.

Vtrùm in statu naturæ puræ ad perfectam hominis beatitudinem foret Resurrectio mortuorum.

Hæc difficultas egregia est, cujus resolutione meliùs impugnabitur doctrina Jansenij, & cujus expositio juvabit plurimùm ad persuadendum Resurrectionis mysterium: Jansenius negat possibilitatem resurrectionis intra ordinem purè naturalem: eamque etiam negant aliqui Thomistæ, ut Gregorius Martinez super primam secundæ quæst. 4. ar. 5. quamvis in hoc differant à Jansenio, quòd isti Thomistæ admittunt, quòd homo in statu naturæ puræ suam perfectam beatitudinem consequeretur, sed secundùm animam tantùm, non autem etiam secundùm corpus. Jansenius verò negat possibilitatem beatitudinis naturalis tam secundùm animam, quàm secundùm corpus. Alij verò Thomistæ, præsertim Ildephonsus Baptista tom. 1. disp. 67. docent quòd in statu naturæ puræ nedùm possibilis, sed etiam futura esset resurrectio mortuorum, ut beatificaretur homo tam secundùm corpus, quàm secundùm animam: Hanc sententiam libenter amplector propter varias quæ videntur ei favere, D. Thomæ rationes, & authoritates.

Conclusio. Resurrectio mortuorum foret de facto in statu naturæ puræ ad complementum beatitudinis.

Probatur ex nostro principio, & tribus argumentis D. Thomæ 4. contra gent. cap. 79. ubi sic loquitur: *Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram, evidens ratio suffragatur: ostensum est enim animas hominum immortales esse: remanent igitur post corpora a corporibus absoluta: manife-*

stum est etiam, quòd anima corpori naturaliter unitur, est enim, secundùm suam essentiam, corporis forma: est igitur contra naturam animæ absque corpore esse; nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum: non igitur perpetuò erit anima absque corpore: Cùm igitur perpetuò maneat, oportet eam corpori rursus coniungi, quod est resurgere. Adhuc: ostensum est, naturale esse hominis tendere ad felicitatem; felicitas autem ultima, est felicis perfectio; cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit: anima autem à corpore separata, est aliquomodo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens, anima enim naturaliter est pars naturæ humanæ: non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iteratò corpori coniungatur. Item ex divina providentia, peccantibus pœna debetur, & benè agentibus præmium: in hac autem vita homines ex anima, & corpore compositi peccant, uel rectè agunt: debetur igitur hominibus & secundùm animam, & secundum corpus præmium, uel pœna: necessarium igitur est ponere iterùm animæ ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore, & anima præmiari, uel puniri poßit. Huc usque D. Thomas, cujus rationes convincunt etiam in ordine naturali necessariam esse hujusmodi resurrectionem, cùm ordo universi exigat, res naturales esse perfectas, & suum consequi finem ultimum, suamque beatitudinem obtinere.

Probatur 2 authoritate D. Gregorij, quam refert D. Thomas 4. sent. dist. 43. quæst. 1. art. 1. ubi sic loquitur: *Gregorius dicit* 24. *Moralium, qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certè eam ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram mundus in elementis suis imitatur? & ponit exemplum de luce, quæ quasi moriendo oculis subtrahitur, & rursùs quasi resurgendo revocatur: & de arbustis, quæ viriditatem*

riditatem amittunt, & rursùs quasi resurgentiæ reparantur: & de seminibus quæ putrescendo moriuntur, & rursùm germinando quodammodo resurgunt: Quod etiam exemplum Apostolus ponit primæ ad Corinth. 15. Huc usque D. Thomas: & hæc etiam ratio probat ex ipso ordine Universi necessitatem resurrectionis, & convincit etiam pro statu naturæ puræ.

Regula generalis ad objectiones solvendas est: quòd in ordine naturæ puræ posset Deus facere plura miracula, quæ essent supernaturalia quoad modum tantùm, non verò quoad substantiam: v. g. si quis in illo statu natus esset cæcus, uel claudus, potuisset procul dubio Deus illi restituere visum, vel gressum etiam ut author naturæ: & ratio hujus doctrinæ est, quia Deus etiam ut author naturæ est omnipotens; certum est enim, quòd ut author naturæ creavit mundum, & tamen cum D. Thoma, & Thomistis diximus in prima parte, virtutem creativam esse infinitam, & omnipotentem, ideòque nulli creaturæ communicari posse, Resurrectio autem mortuorum tunc, supernaturalis esset quoad modum tantùm, non verò quoad substantiam, ut colligitur ex D. Thoma in eodem libro 4. suæ summæ contra gent. cap. 81. ubi ait in responsione ad primam objectionem: *Resurrectio quantùm ad finem, naturalis est, in quantùm naturale est animæ esse corpori unitam; sed principium eius actiuum non est naturale, sed sola virtute Divina causatur.*

Objicies 1. Ex Gregorio Martinez: ordo puræ naturæ nihil haberet de supernaturalitate: sed resurrectio mortuorum est supernaturalis: ergo non foret in tali statu. Major est evidens: dicitur enim natura pura, quia purè habet quæ naturalia sunt: minor videtur satis clara: nam resurrectio mortuorum excedit omnes vires naturæ, ut fert axioma, de privatione ad habitum non datur regressus, & consequenter secundùm vires naturæ non potest anima à corpore separata, ipsi reuniri: ergo resurrectio est supernaturalis.

Respondeo, distinguendo majorem: status naturæ puræ nihil habet de supernaturalitate, quoad substan-

etiam, concedo; quoad modum, nego: Distinguo etiam minorem: resurrectio est supernaturalis, quoad substantiam, nego; quoad modum, concedo: & nego consequentiam; etenim restitutio visus non est minùs supernaturalis quoad modum, licèt sit naturalis quoad substantiam, quàm ipsa resurrectio; valet enim tam benè pro uno, quàm pro altero illud axioma, à privatione ad habitum non datur regressus; certum est enim, quòd si quis semel fuerit privatus visu, non potest eum naturaliter recuperare, & fieri videns; & nihilominùs, ut jam diximus, posset in statu naturæ puræ Deus restituere visum cæco, quia visus ille foret entitativè naturalis, licèt restitueretur modo supernaturali, & excederet quidem vires naturæ naturatæ, sivè creatæ, sed non vires naturæ naturantis, sivè creantis, quia non excederet omnipotentiam ipsius authoris naturæ: idem prorsùs dicendum de resurrectione mortuorum.

Instabis ex eodem authore: resurrectio supernaturalis est tam quoad substantiam, quàm quoad modum: ergo nulla solutio. Probatur antecedens: illud est omninò supernaturale, quod nequit cognosci lumine naturali: sed resurrectio naturaliter cognosci nequit, undè tantùm abest quòd gentiles Philosophi eam cognoverint, quin potiùs princeps eorum Aristoteles approbat hoc axioma, à privatione ad habitum non datur regressus, quod est contrarium ipsi resurrectioni; immò ne supremus quidem Angelorum potest naturaliter cognoscere hoc mysterium, quia resurrectio est mysterium Fidei; & juxta communem Thomistarum doctrinam, mysteria Fidei nequeunt naturali lumine cognosci.

Respondeo, illud non posse naturali lumine cognosci, quod est supernaturale quoad modum, licèt fuerit naturale quoad substantiam: Undè Philosophi gentiles non cognoverunt posse cæcum illuminari, sed existimabant axioma prædictum, à privatione ad habitum non datur regressus, esse tam benè contrarium huic miraculo, quàm resurrectioni. Quòd ergo Philosophi gentiles non cognoverunt resurrectionem, non arguit ejus supernaturalitatem quoad substantiam, sed

solùm quoad modum. Adde, quòd beneficio luminis fidei plures veritates etiam naturales cognitæ fuerunt à Philosophis Christianis, quæ erant gentilibus ignotæ; nam dicemus in tractatu de Incarnatione, quòd beneficio ejusdem mysterij Incarnationis plura fuerunt nobis manifestata circa subsistentiam hominis, quæ erant antea incognita ipsi etiam Aristoteli: Similique modo responderi potest de Angelis, eos non cognoscere resurrectionem naturaliter, propter ipsius supernaturalitatem non quoad substantiam, sed quoad modum, & esse etiam mysterium Fidei non quoad substantiam, sed quoad modum; quamvis dici possit quòd Angeli naturaliter cognoscunt possibilitatem resurrectionis, cum D. Thomas naturales attulerit rationes, quas dicit evidentes, & quia juxta D. Thomam mysteria Fidei nequeunt evidenter demonstrari ratione naturali, sequitur ex mente ipsius, resurrectionem non esse mysterium Fidei per se loquendo, sed tantùm per accidens respectu eorum, qui non habent de ipsa demonstrationem: sicut de existentia Dei, & pluribus aliis Fidei mysteriis suo loco dicemus: quamvis etiam resurrectio pro ut futura est, sit supernaturalis quoad circumstantias, secundùm quas dici potest mysterium Fidei etiam per se loquendo.

Obijcies 2. ex Jansenio: in resurrectione illa mortuorum, vel perseveraret status naturæ puræ, vel fieret transitus ad statum naturæ integræ: neutrum dici potest, non quidem primum, quia si perseveraret status naturæ puræ, perseverarent etiam ipsius miseriæ, quæ sunt incompatibiles cum vera felicitate, neque etiam secundum, quia integritas est supernaturalis, & homo ille non foret elevatus ad ordinem supernatulem: ergo.

Respondeo, quòd fieret transitus ad statum naturæ integræ. Ad rationem autem subjunctam: distinguo illam propositionem, integritas hominis est supernaturalis, quoad substantiam, nego, quoad modum, concedo: quamvis autem status naturæ puræ nihil haberet admixtum de supernaturalitate quoad substantiam, benè tamen quoad modum. Sed advertendum est, ad tollendam omnem æquivocationem distinguen-

dam esse triplicem integritatem: Primam quæ daretur tanquam præmium in statu naturæ puræ, & hæc est illa, quam dicimus fore supernaturalem quoad modum, & naturalem quoad substantiam: secundam, quæ conveniret homini ab ipso instanti creationis, & constitueret statum naturæ integræ, & talis integritas esset naturalis tam quoad modum, quàm quoad substantiam, ut dicemus in sequenti quæstione: tertiam demùm, quæ est integritas illa, quæ fuit collata homini in statu innocentiæ, & illa fuit supernaturalis secundùm se totam formaliter, & naturalis solummodò eminenter, ut dicemus.

Objicies ex eodem Jansenio: vel homo obtineret illam integritatem per aliquod meritum, vel sine merito: neutrum dici potest: Ergo. Minor probatur: non enim dici potest, quòd obtineret eam per meritum, nam inter meritum & præmium debet esse proportio sed tunc nulla foret inter utrumque proportio, meritum enim esset purè naturale, præmium verò supernaturale: Dici etiam non potest, quòd illud præmium obtineret sine merito, aliàs donum illud integritatis esset purè gratuitum, ut potè sine ullo merito collatum: sed in natura pura non forent dona gratuita, sed solummodo naturalia: ergo.

Respondeo: quòd homo purus hujusmodi præmium obtineret per merita sua. Ad rationem subjunctam, distinguo majorem: debet esse proportio inter meritum, & præmium, quoad substantiam, concedo; quoad modum, nego: & similiter distinguo minorem: licèt enim non foret proportio inter meritum, & præmium quoad modum, benè tamen quoad substantiam: & hoc non est contra, sed potiùs juxta rationem meriti, quia ut suo loco docebimus ex D. Thoma, omnis qui meretur, tendit ad aliquod præmium, quod est supra se, & ab alio dependet: quia tamen omne meritum dicit intrinsecam habitudinem ad ipsum præmium, idcircò non debet præmium superexcedere meritum quoad substantiam, sed debet esse ejusdem ordinis, quod enim est in uno ordine, non potest essentialiter respicere id quod est in alio superiori ordine: Si igitur meritum sit naturalis ordinis, debet etiam præmium

esse naturalis ordinis saltem quoad substantiam. Superest ergo ut præmium illud superexcedat meritum quoad modum, ita ut licèt ejus substantia sit naturalis, attamen modus ipsius sit supernaturalis: posset igitur homo per merita merè naturalia comparare præmium illud integritatis quoad substantiam naturalis, & quoad modum supernaturalis.

Objicies 4. ex eodem: vel homo purus esset post mortem impeccabilis; uel non: neutrum dici potest: ergo. Probatur minor: dici non potest, quòd non esset impeccabilis, aliàs non esset perfectè beatus, cum secundùm communem Theologorum sententiam beatitudo perfecta subsistere nequeat sine impeccabilitate: non posset etiam esse impeccabilis, aliàs foret Deus, quod probat Jansenius eo quòd solus Deus est impeccabilis ex natura; Si igitur homo per sua naturalia redderet se impeccabilem, foret etiam ex natura impeccabilis, quo nihil absurdius excogitari potest.

Respondeo, quòd homo tunc per merita ordinis purè naturalis consequeretur statum perfectæ beatitudinis, in quo foret impeccabilis. Ad rationem subjunctam. Respondeo esse meram æquivocationem: quòd enim aliquis sit impeccabilis ex natura, dupliciter intelligi potest: vel quòd sit impeccabilis essentialiter, & hoc est proprium solius Dei, saltem simpliciter loquendo: vel quòd licet ex essentia sua sit obnoxius peccato, attamen per merita naturalia obtineret statum impeccabilitatis, & hoc conveniret homini in natura pura: immò cùm ageremus de Angelis, diximus quòd si in natura pura creati fuissent, essent omnino impeccabiles.

ARTICULUS IX.

Vtrum homo in statu naturæ puræ posset diligere Deum super omnia.

Advertendum est, quanta sit oppositio inter doctrinam D. Thomæ, & Jansenij, Jansenius enim libro primo de natura pura à 3. capite usque ad 20. & ultimum demonstrare conatur impossibilem esse amorem

Dei naturalem, etiam in creaturis perfectissimis; quales sunt homines, & Angeli, sed ipsis necessariam esse gratiam, ut Deum diligant: ex quo infert quod sicut non potuerunt creari sine amore, ita nec sine gratia. Et contra D. Thomas nedùm docet, Angelos & homines sine gratia in puris naturalibus constitutos posse super omnia Deum diligere, sed etiam naturalem Dei amorem ad omnes omninò creaturas quantumvis imperfectas extendit, & vult, quòd omnia suo modo Deum amant super omnia: pro quo sit.

Conclusio. Homo in puris naturalibus constitutus posset Deum super omnia diligere perfecto amore amicitiæ.

Probatur 1. authoritate summorum Pontificum Pij V. Gregorij XIII. in Bulla contra Bayium supra citata, & Urbani VIII. in Bulla edita contra ipsum Jansenium pro confirmatione illius alterius Bullæ contra Bayium, in qua inter alias propositiones condemnatur ista, quæ est trigesima secunda: *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis scilicet, quo Deus amatur ut author naturæ, & gratuiti quo Deus amatur ut Beatificator, vana est, & commentitia, ad illudendum sacris litteris, & plurimis veterum testimoniis excogitata.* Damnatur etiam trigesima sexta, quæ sic habet: *Amor naturalis, scilicet Dei, ex sola Philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum iniuria Crucis Christi, defenditur à nonnullis Doctoribus.* Et ne quis dicat, propositiones istas solùm esse damnatas ratione censuræ, quam continent oppositæ sententiæ, non verò ratione doctrinæ in se, advertendum est damnari etiam quæ nullam habet censuram; & est hujusmodi, *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitiosa est cupiditas, quâ mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa Charitas, quâ per Spiritum Sanctum in corde diffusâ Deus amatur.* Igitur præter amorem Dei supernaturalem diffusum in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, datur alius amor Dei, qui non est vitiosus, nec potest esse nisi amor naturalis.

Jansenius nullam fecit mentionem hujus condemna-

tionis, non quòd Bullam non viderit, nam ex ea sibi objicit alias propositiones contra possibilitatem naturæ puræ, ut vidimus in primo articulo hujus quæstionis; sed procul dubio nullam invenit solutionem.

Probatur 2. authoritate D. Augustini, & D. Thomæ. Diuus quidem Augustinus libro 2. Confessionum capite 6. sic loquitur; *Perversè te imitantur* (Deus) *omnes qui longè se à te faciunt; sed etiam sic te imitando, indicant creatorem te esse omnis creaturæ, & ideò non esse quò a te omninò recedatur: quia si ad quodcumque creatum bonum se convertunt, hoc ipsum quatenùs boni rationem habet, est aliqua participata perfectio divini esse tui; ideò qui illud volunt, & quærunt, censentur* (licet perverso modo, & ordine) *divinum bonum, atque adeò Deum, qui est omnis plenitudo boni, concupiscere, & velle.* Et postmodùm hoc exemplificans in peccatoribus, subdit: *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia excelsus: & ambitio quid nisi honores quærit, & gloriam, cum tu sis præ cunctis honorandus unus, & gloriosus in æternum? & sævitia potestatem timeri vult, quis autem timendus nisi unus Deus? luxuria satietatem, atque abundantiam se cupit vocari; tu autem es plenitudo, & indeficiens copia incorruptibilis suavitatis.* Quibus verbis nihil clarius afferri potest, ut ostendatur, omnes homines in omnibus suis operationibus, etiam peccatores in actionibus peccaminosis virtualiter ex parte operis, sivè interpretativè, diligere Deum super omnia amore illo innato, seu naturali, quem loquitur conclusio.

D. Thomas quodlibeto 1. ar. 8. sic habet: *Utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit: Dixerunt ergo quidam, quòd homo vel Angelus in puris naturalibus existens diligit Deum plus quàm se ipsum naturali dilectione secundùm amorem concupiscentiæ; quia scilicet bono Divino magis frui desiderat tanquam maiori, & suaviori: sed secundùm amorem amicitiæ naturaliter homo plus diligit se ipsum quàm Deum: est autem amor concupiscentiæ, quo dicimur*

amare illud, quo volumus uti, vel frui, ſicut vinum vel aliquid huiuſmodi: amor autem amicitiæ eſt, quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed iſta poſitio ſtare non poteſt: dilectio enim naturalis eſt quædam naturalis inclinatio indita naturæ à Deo: nihil autem naturale eſt perverſum: Impoſsibile eſt ergo, quòd aliqua naturalis inclinatio vel dilectio ſit perverſa: perverſa autem dilectio eſt, ut aliquis dilectione amicitiæ diligat plus ſe, quàm Deum; non poteſt ergo talis eſſe naturalis.

Dicendum eſt ergo, quòd diligere Deum ſuper omnia plus quàm ſeipſum, eſt naturale non ſolùm Angelo, & homini, ſed etiam cuilibet creaturæ, ſecundùm quòd poteſt amare aut ſenſibiliter, aut naturaliter: Inclinationes enim naturales maximé cognoſci poſſunt in his, quæ naturaliter aguntur abſque rationis deliberatione: ſic enim agit unumquodque in natura, ſicut aptum natum eſt agi: videmus autem quòd unaquæque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo, aut detrimento; ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad capitis defenſionem, ex quo dependet ſalus totius corporis: undè naturale eſt ut quælibet pars ſuo modo plus amet totum, quàm ſe ipſam; unde & ſecundùm hanc naturalem inclinationem, & ſecundùm politicam virtutem bonus civis mortis periculo ſe exponit pro bono communi. Manifeſtum eſt autem, quòd Deus eſt bonum commune totius univerſi, & omnium partium eius: undè qualibet creatura ſuo modo naturaliter plus amat Deum, quàm ſe ipſam; inſenſibilia quidem naturaliter, bruta verò animantia ſenſitivè, creatura verò rationalis per intellectualem amorem qui dilectio dicitur. Huc uſque D. Thomas, qui idem dicit prima parte quæſt. 60. ar. 5. & pluribus aliis in locis.

Reſpondent Adverſarij ad hanc D. Thomæ rationem, primò: quòd pars non exponit ſeipſam pro toto, ſed potiùs ipſum totum eam exponit ad ſe conſervandum; & ideò hoc non eſt ſignum, quòd pars

magis

magis diligat bonum totius; quàm bonum proprium, sed tantùm quòd ipsum totum se magis diligit, quam diligat aliquam sui partem.

Sed contra, sivè pars se ipsam exponat pro totius conservatione, sivè exponatur ab ipso toto, sufficit, quòd hoc fiat sine resistentia partis, immò potiùs cum ipsius veluti propensione: hoc enim signum est, quòd talis expositio partis pro toto est conformis inclinationi partis; atque ita semper manet, quòd pars majorem habet inclinationem ad conservandum bonum totius, quàm bonum proprium: constat autem experientia, quòd v. g. manus sine ulla prorsùs ex parte sui resistentia exponitur à toto pro conservatione capitis, vel etiam quòd ipsa seipsam sponte sua exponit ad conservandum caput, & totum corpus. Similiter aqua propriæ inclinationi veluti renuntiat, & proprio bono, ac sine ulla resistentia, & cum propensione ascendit sursùm, quando ita expedit ad impediendum vacuum propter bonum universi. Similiter bonus civis non expectat quòd exponatur à republica pro ipsius conservatione, sed ipse seipsum libenter exponit, quando necesse est ad hujusmodi conservationem, idemque facit bonus miles pro conservatione totius exercitus.

Respondent ad eamdem rationem 2. Quòd licèt pars seipsam exponat pro toto, in hoc tamen non quærit bonum totius, sed bonum proprium, quia videt, quòd bonum proprium sine bono totius subsistere non potest: ideò sollicita est conservandi bonum totius, ut ita possit conservare bonum suum: sic manus inclinatur ad conservandum totum corpus, & quælibet creatura ad conservandum universum, quia si universum periret, necesse foret perire quamlibet creaturam; & si periret totum corpus, periret etiam quælibet pars ipsius; propter eamdem rationem & bonus civis, & bonus miles exponunt se pro republica, & exercitu, quia sine ipsis nequeunt subsistere. Sed.

Contra: si pars exponendo se ipsam pro toto, conservaret suum bonum proprium simul cum bono totius, credere possemus, quòd pars verè ita se exponit propter suum bonum proprium: sed quia expe-

rientia constat, quòd etiam si fuerit periculum, immò moralis certitudo, quòd pars perdet bonum suum proprium, conservando bonum totius, nihilominùs se ipsam exponit, evidens est, quòd hoc non facit ad bonum proprium conservandum: v. g. bonum manus in hoc consistit, quòd juncta sit corpori; & nihilominùs quamvis certum sit, quòd abscindetur, atque ita perdet bonum suum, non desinit manus sese exponere gladio ad conservationem capitis, & totius hominis. Similiter quamvis bonum proprium aquæ sit quòd descendat, & quiescat in centro terræ, nihilominùs hujusmodi bono sese privat, & ascendit sursùm ad impediendum vacuum propter bonum universi: similiter bonus civis, & miles, etiam quando vident, quòd bonum proprium perdent, perdendo vitam, non desinunt propterea se se exponere pro salute Reipublicæ, & exercitus: ergo in omnibus partibus tam in ordine morali, quàm physico major est inclinatio cujuslibet partis ad conservationem boni totius, quàm boni propr j, juxta rationem Angelici Doctoris.

Probatur 3. Amor sequitur boni cognitionem, ut calor lucem, ut docent Philosophi: sed naturali lumine possumus cognoscere Deum esse summum bonum, propter se super omnia diligendum; hoc enim cognoverunt gentiles Philosophi, Plato, Aristoteles, & alij plures lumine fidei destituti, ut ex pluribus eorum testimoniis demonstrat D. Augustinus, & fatetur Jansenius: ergo possumus amore naturali diligere Deum super omnia, & hoc potuere gentiles Philosophi licèt virtute charitatis supernaturalis destituti.

Confirmatur ex eo quòd Apostolus ad Romanos 1. affirmat gentiles qui legem non habebant mosaïcam, naturaliter fecisse ea, quæ in lege præcipiuntur: sed primum & summum legis præceptum est diligere Deum, ut etiam ait ipse Christus: ergo fuere aliqui inter gentiles, qui naturaliter Deum dilexêre. Ibidem ait idem Apostolus, Philosophos gentiles inexcusabiles fuisse, eo quòd Deum quidem cognoverunt, sed non sicut Deum glorificaverunt: ergo supponit Apostolus, hujusmodi Philosophos potuisse Deum glorificare, sicut potuerunt ipsum cognoscere; testatur au-

tem D. Augustinus epist. 120. quòd non colitur Deus nisi amando : ergo si potuere gentiles colere Deum, ipsumque glorificare, potuerunt etiam amare : & certè non est major ratio de virtute Religionis, per quam colitur Deus, quàm de virtute charitatis, per quam diligitur. Si ergo datur Religio naturalis ad colendum Deum ut authorem naturæ, datur etiam naturalis charitas ad ipsum simili modo amandum : undè optimè D. Bernardus libro de diligendo Deo ait, *clamat intùs innata, & non ignota rationi iustitia diligendum esse illum, cuius nos totos esse, & cui totum debere non ignoramus.*

ARTICULUS. X.

Solvuntur obiectiones.

Obijcitur 1. naturales inclinationes remanent etiam in Dæmonibus : sed absurdum est dicere, quòd Dæmones diligant Deum amore illo innato : ergo amor Dei non inest naturaliter omnibus creaturis. Major constat ex tractatu de Angelis, ubi dicitur, quòd in Dæmonibus naturalia remanserunt integra : minor facilè probatur: nam Dæmones semper formaliter ipsum Deum odio habent, eumque detestantur : sed cum tali ac tantò odio non est compatibilis ullus amor Dei : ergo.

Respondeo, quòd quantumvis mirum videatur prima fronte, non desinit tamen esse verum, quòd amor ille innatus Dei remanet in peccatoribus non obstante peccato, & in Dæmonibus non obstante statu damnationis. Hæc est expressa doctrina Angelici præceptoris quæst. 22. de veritate ar. 2. ad 3. ubi sic loquitur : *Dicendum quòd Deus dupliciter potest considerari vel in se, vel in effectibus suis : in se quidem cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi : unde ab omnibus videntibus eum per essentiam, diligitur, & ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis in quantùm sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur ipse*

Deus refugitur, & quodammodo odio habetur: & tamen oportet, quòd illi. qui eum quantùm ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus eum diligant: sicut ipsi Dæmones secundùm Dionysium in 4. de divinis nominibus, appetunt esse, & vivere naturaliter, & in hoc ipso Deum appetunt, & diligunt. Hæc D. Thomas, qui idem asserit de Angelo, & homine peccantibus prima parte, quæst. 50. ar. 5. ad 5.

Ex quibus verbis sumitur hæc regula generalis, quòd etiam ipsi Dæmones, quatenùs naturaliter, & necessariò suum esse diligunt, hoc ipso virtualiter, & interpretativè diligunt ipsum Deum: quamvis simul ac semel quatenùs considerant eumdem Deum ut judicem infligentem ipsis pœnas inferni, ipsum odio habeant, & detestentur: non implicat autem simul ac semel dari amorem, & odium in eodem, respectu ejusdem, sub diversa consideratione, sed tantùm sub eadem. Et quia in omni prorsùs actione peccaminosa datur aliquid quod est verè bonum, saltem physicè, scilicèt materiale peccati, quod ab ipso Deo provenit tanquàm à primo principio, & similiter in ipsum refunditur tanquam in finem ultimum; licèt aliundè formale peccati sit malum, & à Deo non procedat, nec ad ipsum referri possit; ideò etiam omnis peccator in omni prorsùs opere, etiam peccaminoso, ex parte materialis peccati, virtualiter, & interpretativè, implicitè, & ex parte operis Deum ipsum quærit, & amat; quamvis ex parte formalis peccati, & ex parte operantis: explicitè, ac formaliter ipsum non amet, sed potiùs odio habeat.

Objicit 2. Jansenius, & dicit, hujusmodi distinctionem duplicis amoris, naturalis, & supernaturalis, nullum habere fundamentum in sacris litteris, Conciliis, & sanctis Patribus, sed esse inventum Philosophorum, & Pelagianorum.

Respondeo 1. Nec scripturam, nec Concilia, nec Patres loqui de statu possibili, in quo homo, & Angelus creari potuit, sed de statu præsenti, in quo creatus fuit, & adhuc subsistit, eo quòd scriptura data est ad solam instructionem nostræ salutis, ad quam suffi-

cit scire ea, quæ concernunt statum præsentem, in quo sumus, vel illum, in quo fuimus, & à quo per peccatum decidimus: quamvis Doctores Scholastici loquantur etiam de possibilibus, ut præsentia meliùs intelligant. Similiter concilia nihil definiunt nisi occasione hæreticorum: & quia hæretici præsertim Pelagiani dicebant hominem etiam de præsenti esse in natura pura, nec fuit controversia hæreticorum de illo statu absoluté possibili naturæ puræ, ideò Concilia in suis definitionibus non debebant facere mentionem illius amoris possibilis. Similiter Sancti Patres vel contra eosdem hæreticos agebant, vel etiam contra gentiles Philosophos, qui omnes non de statu possibili, sed de præsenti loquebantur: undè simili modo loqui debuere Sancti Patres eos impugnando. Hæc est igitur regula generalis ad intelligenda omnia, quæ dicuntur de amore Dei in scriptura, Concilijs, & Patribus: quòd non loquuntur de statu possibili, sed de statu præsenti: quamvis autem asseramus, quòd in illo statu naturæ puræ possibili, homines possent perfectè Deum diligere super omnia dilectione naturali, fatemur tamen quòd in statu præsenti nequit homo perfectè diligere Deum dilectione naturali, quin simul diligat ipsum dilectione etiam supernaturali, eo quòd homo nunc est elevatus ad ordinem supernaturalem, & ideò nequit converti in Deum ut ultimum finem naturalem, sivè ut authorem naturæ, quin simul convertatur in ipsum ut ultimum finem supernaturalem, sivè ut authorem gratiæ, ut fusè dicemus postea.

Respondeo 2. pro altera regula generali; distinguendum esse duplicem amorem naturalem, efficacem scilicet, & inefficacem: amor ille dicitur efficax, qui sufficit ad salutem, & justificationem, & conversionem nostram in Deum ut finem ultimum: ille verò dicitur inefficax, qui hæc omnia præstare non potest: fatemur quòd in statu præsenti nequit dari amor naturalis, qui sit efficax, sivè qui possit nos justificare, & salvare, vel in Deum tanquam finem ultimum convertere, sed asserimus dari adhuc naturalem amorem Dei, licèt inefficacem, ita ut in gentilibus Philosophis fue-

rit amor ille naturalis, moraliter quidem bonus, sed tamen insufficiens ad eorum conversionem, justificationem, & salutem; quòd fusè explicabimus agendo de operibus infidelium, ubi pro intelligentia D. Augustini assignabimus decem regulas generales. Quantùm verò ad hujusmodi amorem inefficacem, fundamentum habet & in scriptura, ut patet ex ijs, quæ diximus ex Apostolo; quòd nempè gentes ea quæ legis sunt, naturaliter faciunt, undè inferimus quòd naturaliter Deum diligunt, eum dilectio sit præcipuum mandatorum ipsius legis: & etiam in Concilijs, nam Arausicanum 2. Canone 25. & Tridentinum sessione 6. Canone 3. asserunt, auxilia divinæ gratiæ esse necessaria ad diligendum Deum non quomodocumque, sed, inquiunt, sicut oportet ad salutem, vel sicut oportet, ad hoc ut justificationis gratia conferatur: quæ limitatio frustra poneretur, si præter amorem illum, qui sufficit, vel est efficax ad justificationem, & salutem, non daretur alius amor Dei ad utramque insufficiens, & inefficax, scilicet amor naturalis. Habet etiam fundamentum in Sanctis Patribus: sufficiat unus D. Augustinus, qui sic loquitur: *sicut cùm vitium oculorũ dicitur cæcitas, id ostenditur quòd ad naturam oculorũ pertinet visus; & cùm vitium auriũ dicatur surditas, ad earũ naturã pertinere demonstratur auditus: ita cũ vitiũ naturæ Angelicæ, dicitur, quòd non adhæret Deo, hinc declaratur eius naturæ convenire, ut Deo adhæreat.* Hæc D. Augustinus lib. de civitate Dei cap. 1. Et quod dixit de natura angelica, intelligendum est etiam de humana, quia quantùm ad hoc est eadem utriusque ratio.

Scio Jansenium ad hoc & similia D. Augustini testimonia respondere, quòd D. Augustinus agnoscit quidem amorem Dei connaturalem homini, & Angelo, sed non vult propterea quòd amor ille sit entitativè naturalis, sed quòd amor supernaturalis non obstante sua supernaturalitate, est ipsi homini connaturalis. Verùm hanc responsionem refutabimus infra, demonstrando, gratiam, & charitatem nedùm non esse connaturales homini, vel Angelo, sed etiam implicare creaturam, cui sint connaturales. Interim sufficit

advertere, quòd exempla, quibus utitur D. Augustinus, satis denotant eum loqui de amore purè naturali, & velle, quòd homines, & Angeli, sine auxilio supernaturali, possunt Deum super omnia diligere, sicut, sine auxilio supernaturali, possunt oculi videre, & aures audire.

Objicitur 3. quòd prædictus D. Thomæ discursus fundatur in hoc axiomate, quòd *inclinatio naturalis non potest esse perversa*: sed hoc axioma est falsum: ergo. Probatur minor: quia concupiscentia est inclinatio, ut diximus in articulo: sed illa inclinatio est perversa, ut ibidem diximus: ergo naturalis inclinatio potest esse perversa.

Respondeo, distinguendo minorem: falsum est hoc axioma, quantùm ad inclinationes rerum, quæ soli Deo immediatè subijciuntur, nego; quantùm ad inclinationes aliarum rerum, quæ nedùm ipsi Deo, sed etiam creaturis subijciuntur, concedo: & quia homo secundùm voluntatem suam, & præcipuè quantùm ad amorem Dei, soli Deo immediatè subijcitur, hinc fit, ut nulla prorsùs creatura, nequidem ipsi etiam Angeli possint voluntatem nostram ad aliquid cogere, ut suo loco explicabimus; & cùm præsertim in amore ipsius Dei, qui immediatè circa ipsum versatur, voluntas nostra soli Deo subijciatur, idcircò illud axioma, quòd inclinatio naturalis non potest esse perversa, valet maximè in Dei amore. Sed quia appetitus sensitiuus nedùm subijcitur Deo, sed etiam appetitui rationali, idcircò axioma illud non valet quantùm ad concupiscentiam, sivè inclinationem hujusmodi appetitus sensitivi, quæ potest esse perversa, non quidem per se loquendo, sed per accidens, quatenùs concupiscentia contrariatur rationi.

Ratio autem radicalis hujus doctrinæ est, quòd omnis perversitas alicujus inferioris consistit in hoc, quòd contrariatur suo superiori: si igitur foret aliqua perversitas in rebus ipsi Deo immediatè subjectis, foret Deus sibimet ipsi contrarius, sivè produxisset creaturas sibi contrarias, quod est absurdum: quando verò creaturæ aliis subjectæ habent aliquam perversam inclinationem, non sequitur indè Deum esse sibi contra-

rium, sed solummodo produxisse creaturas invicem contrarias, quod non est absurdum, sed potius necessariò admittendum, ut diximus in 1. articulo.

Objicies 4. & simul instabis: D. Thomas in illo discursu, quem retulimus, loquitur de solo amore Dei innato, non vero de amore elicito, idest, de illo amore qui est nobis inditus à natura, & omninò necessarius, ac naturalis, non autem de illo amore quem elicit nostra voluntas, & qui est voluntarius, ac liber: sed hoc non favet nostræ conclusioni: ergo. Minor constat: etenim Jansenius non negaret illum amorem purè naturalem, sed tantùm illum amorem elicitum. Major verò probatur: quia D. Thomas prima parte, quæst. 44. ar. 5. ad 5. sic expressè loquitur, *Angelus peccans, vel homo, licèt dicantur odio habere Deum, in quantum eorum voluntati contrariatur, tamen in quantùm est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligit Deum plusquàm seipsum*: Sed certum est, quòd in peccatoribus non remanet amor Dei elicitus, sed tantùm innatus: ergo.

Respondeo, D. Thomam in prædicto discursu loqui de utroque amore, innato, & elicito: quod patet tum exemplo boni civis, qui se exponit pro republica secundùm duplicem inclinationem, nempè inclinationem naturalem partis ad totum conservandum, & virtutem politicam, quâ civis inclinatur ad rempublicam defendendam; quo exemplo insinuat D. Thomas, quòd in pura natura homo bonus diligeret Deum secundùm duplicem inclinationem, scilicèt naturalem & necessariam, partis ad totum, & inclinationem virtuosam, & liberam ipsius voluntatis ad Deum: tum etiam ex eo quòd istum amorem vocat D. Thomas dilectionem, respectu creaturæ rationalis; amor autem purè naturalis, & necessarius non dicitur dilectio, sed tantùm eo nomine vocatur amor elicitus, & liber, eo quòd dilectio dicitur, quasi, Dei electio; electio autem non convenit actibus necessariis, sed tantùm liberis: idemque probari posset ex responsionibus ad argumenta ibidem.

Aliæ objectiones fieri possent contra eamdem conclusionem, quæ suis locis infra explicabuntur occasio-

ne aliarum difficultatum, quæ nobis obviam fient.

ARTICULUS. XI.

Inferuntur cætera, quæ ad naturam puram spectant, præsertim ipsius definitio, & differentia ab aliis statibus.

Plura superessent dicenda circa statum naturæ puræ, quæ tamen breviter insinuabo in præsenti articulo, fusiùs, & opportuniùs eadem explicaturus in variis locis hujus primæ partis.

Inferes 1. quòd homo in statu naturæ puræ posset omnia peccata vitare, & omnibus tentationibus resistere. Ita D. Thomas in 3. sent. dist. 31. quæst. 1. ar. 3. ubi ait: *Non potest vitari omne peccatum, nisi omni tentationi resistatur: sed minima charitas potest vitare omne peccatum, cum etiam homo in puris naturalibus existens hoc potuisset:* ergo potest omni tentationi resistere.

Probatur: quia ordo universi exigit, ut sicut unaquæque res ad suum finem ultimum ordinatur, ita dentur ei auxilia necessaria ad tollendum omne obstaculum, quo impediretur à consecutione sui finis: cum igitur homo sit melioris conditionis, ut sæpè diximus, à fortiori author naturæ deberet ipsi conferre auxilia necessaria ad removenda omnia obstacula contraria consecutioni sui finis: cum igitur quodlibet mortale peccatum sit obstaculum consecutioni finis, darentur homini in puris naturalibus auxilia necessaria ad vitanda omnia peccata mortalia: & quia nequit vitari peccatum nisi resistatur tentationi, darentur etiam auxilia necessaria ad resistendum omni tentationi. Quantùm autem ad veniale peccatum, posset vitare quodlibet divisivè, non autem omnia collectivè; nam etiam homo habens gratiam, & charitatem nequit vitare omnia peccata venialia collectivè, nisi ex privilegio specialissimo, ut dicemus agendo de peccatis.

Regula generalis ad explicanda testimonia Conciliorum, & Patrum, est, quòd quando dicunt, non posse hominem viribus naturæ omnem superare ten-

tationem, & omne peccatum vitare, loquuntur de homine in statu præsenti, in quo, si non habeat gratiam, & charitatem, est infectus peccato: sed non loquuntur de illo statu possibili naturæ puræ, in quo homo, licèt non haberet gratiam, non esset tamen infectus peccato. Hæc regula satis explicata fuit in præcedentibus Articulis.

Inferes 2. quòd homo purus posset observare omnia præcepta.

Probatur 1. quia jam diximus ex D. Thoma, quòd posset omnia vitare peccata: sed non vitantur omnia peccata, nisi omnia præcepta serventur, cum transgressio cujuslibet præcepti sit peccatum: ergo posset omnia præcepta servare.

Probatur 2. ostendimus in præcedenti articulo, quòd posset homo purus Deum diligere super omnia ut authorem naturæ; sed non diligitur Deus vera dilectione, nisi ipsius præcepta serventur; undè Christus in Evangelio ait quòd qui diligit ipsum, sermones ejus servat: ergo potuisset homo in natura pura servare omnia præcepta Dei ut authoris naturæ, sivè omnia præcepta naturalia.

Probatur 3. ordo universi exigit ut rebus omnibus non unum tantùm medium tribuatur ad consequendum finem, sed omnia necessaria: atqui observantia omnium præceptorum est homini necessaria, ut suum finem ultimum consequatur: ergo ordo universi exigeret, quòd homini puro conferrentur auxilia necessaria ad observanda omnia præcepta naturalia.

Quantùm ad præceptum pœnitentiæ gravissima difficultas est etiam apud Thomistas, quibusdam afferentibus, aliis negantibus, quòd posset homo in statu naturæ puræ de peccatis suis verè pœnitere: sed hanc difficultatem resolvemus in tractatu de justificatione, ubi ostendemus, quòd sine gratia posset in illo statu deleri peccatum per naturalem pœnitentiam.

Regula generalis eadem est cum præcedenti: quoties enim Concilia, aut Patres dicunt, viribus naturæ non posse servari omnia præcepta, non loquuntur de statu possibili, sed de præsenti, nec de solis naturalibus præceptis, quæ sola obligarent hominem in pura

natura conſtitutum, ſed etiam de præceptis ſupernaturalibus quæ modò obligant hominem jam elevatum ad ordinem ſupernaturalem.

Inferes 3. quòd in ſtatu puræ naturæ forent admittenda auxilia efficacia, & ſufficientia; generalia, & ſpecialia: immo etiam gratuita non ſtrictè ſed latè ſumpta.

Probatur: quia cum efficaci auxilio homo operatur de facto, cum ſufficienti poteſt de facto operari, licèt non operetur: ſed ordo univerſi exigit, ut homo ratione libertatis quandoque agat, quandoque non agat, licèt etiam tunc agere poſſit: ergo cum intra ordinem puræ naturæ foret liber, quandoque haberet auxilium efficax, per quod de facto ageret, quandoque ſufficiens tantùm, per quod agere poſſet, licèt de facto non ageret.

Probatur, quantùm ad auxilia nedùm generalia, ſed etiam ſpecialia, de quibus major eſt difficultas. Auxilium ſpeciale dicitur illud, quod non eſt debitum titulo generali, ſed datur ex motivo ſpeciali benevolentiæ: ſed Deus etiam ut author naturæ ſpecialem haberet benevolentiam erga aliquos, quam non haberet erga alios: ergo licèt in ordine puræ naturæ darentur omnibus auxilia generalia, attamen darentur inſuper aliquibus auxilia ſpecialia: immò neceſſariò dicendum eſt, quòd omnes prædeſtinati ad conſequendam naturalem beatitudinem haberent auxilia ſpecialia, omnes verò reprobi haberent ſolummodò generalia, eo quòd prædeſtinatio ad beatitudinem oritur ex ſpeciali benevolentia.

Probatur tandem quantùm ad auxilia gratuita, de quibus etiam major eſt difficultas: diximus ſupra, quòd in ſtatu puræ naturæ Deus ut author naturæ operaretur miracula, quæ forent ſupernaturalia non quoad ſubſtantiam, ſed quoad modum; v. g. dum aliquis ægrotus ſuis precibus obtineret ſanitatem, quam remediis recuperare non poſſet, foret miraculum non quoad ſubſtantiam ſed quoad modum; ſimiliter etiam foret donum gratuitum non quoad ſubſtantiam, ſed quoad modum, illud enim confertur gratis, quod datur ſupra naturam: & ſic admittendum etiam

foret auxilium supernaturale non quoad substantiam, sed quoad modum, idest, gratuitum latè sumptum, non autem strictè sumptum: sed quia hæc omnia auxilia adhuc in statu naturæ corruptæ, non obstante peccato, subsistunt, idcircò ea suo loco explicabimus ex professò, & ostendemus ea esse quidem indebita personæ, & individuo, sed esse debita naturæ, & speciei.

Inferes 4. definitionem, & descriptionem naturæ puræ: sic enim definiri potest: status in quo homo non foret gratiâ dotatus, nec etiam peccato infectus, sed in suis puris naturalibus sine ipsa etiam naturali integritate derelictus. Ex quibus etiam patet differentia hujus status ab omnibus aliis: nam in natura pura foret obnoxius morti, passioni; & concupiscentiæ, sine gratia, & sine peccato: in natura verò integra esset immortalis, & impassibilis, & exemptus à concupiscentia per naturalem integritatem: in statu innocentiæ haberet eadem privilegia per integritatem supernaturalem: in statu naturæ corruptæ est peccato infectus: & in statu naturæ reparatæ est gratiâ dotatus.

Denique ad tollendam omnem æquivocationem circa dicta, uel dicenda, advertendum est, quòd carentia gratiæ sumi potest dupliciter: vel pro ut est mera negatio, & hoc modo foret in statu naturæ puræ, nec esset peccatum, quia subjectum non foret aptum, nec obligatum ad habendam gratiam: vel prout est privatio, sivè carentia in subjecto apto, & obligato, & sic est peccatum, & hoc modo reperitur in statu naturæ corruptæ. Similiter homo etiam purus sumi potest pro pura creatura, sivè pro illo qui est homo tantùm, & non etiam Deus; & in hoc sensu dicemus in tractatu de incarnatione, quòd homo purus non potest satisfacere pro mortali peccato de toto rigore justitiæ; & sic homo purus complectitur tam hominem constitutum in natura integra, quàm constitutum in natura pura, neuter enim haberet dona entitativè supernaturalia: tandem homo purus sumitur eo modo, quo sumpsimus in hac quæstione, pro homine destituto nedùm

omni dono supernaturali, sed etiam integritate sua naturali.

QUÆSTIO II.

De statu naturæ integræ, & de inclinationibus, ac dominio rerum.

VT ea, quæ diximus in quæstione præcedenti, & quæ dicemus in præsenti, & sequentibus, intelligantur faciliùs, explicabimus nedùm statum naturæ integræ, sed etiam inclinationes rerum, earumque dominium.

ARTICULUS I.

De triplici rerum omnium inclinatione.

Adverte, ex communi consensu Philosophorum, & Theologorum, immò & ex ipsa quotidiana experientia, triplicem in omnibus rebus inclinationem: alia enim est inclinatio particularis, alia generalis, alia generalissima. Inclinatio particularis fertur ad bonum proprium: & particulare alicujus partis: generalis tendit ad bonum totius, sivè bonum commune omnibus partibus: generalissima ad bonum divinum, quod est communissimum nedùm omnibus hujus universi creaturis, sed etiam omnibus alijs possibilibus creaturis; ita ut si daretur aliud universum, omnes utriusque universi creaturæ inclinarentur ad bonum divinum, quamvis non inclinarentur nisi ad bonum commune sui non verò alterius universi. v. g. in magno mundo, sivè universo, in rebus naturalibus, & necessariis datur in aqua triplex illa inclinatio: particularis secundùm quam tendit ad centrum, quod est bo-

num suum proprium : generalis per quam fertur sursùm ad impediendum vacuum, quia hoc expedit ad bonum totius universi, quod destrueretur per minimum vacuum, ut docent Philosophi, præsertim Thomistæ: & generalissima ad voluntatem Dei implendam: & secundùm istam tertiam inclinationem aqua dum assumitur ad baptizandum, causat physicè gratiam, ut dicemus in tractatu de sacramentis, agendo de eorum causalitate. In rebus etiam moralibus, politicis, ac liberis triplex illa inclinatio cernitur: nam bonus civis secundùm particularem inclinationem, curam habet suæ familiæ, secundùm generalem habet curam boni Reipublicæ, secundùm generalissimam respicit in utroque bono gloriam Dei.

In parvo etiam mundo, sive in homine triplex illa inclinatio reperitur & in rebus physicis, & in moralibus: manus v. g. secundùm inclinationem particularem naturaliter, & necessariò tendit ad sui conservationem; & hoc est bonum partis: secundùm generalem se se exponit pro conservatione capitis; & hoc est bonum totius: tandem hæc omnia referuntur ad authorem naturæ, sivè bonum divinum per inclinationem generalissimam. Appetitus etiam sensitiuus moraliter, & quodammodo liberè inclinatur particulariter ad bonum sensibile, tanquam bonum hujus partis; generaliter ad bonum honestum tanquam bonum totius hominis; generalissimè ad bonum divinum, ad quod refertur omne aliud bonum.

Difficultas est inter Philosophos, & Theologos de subordinatione illius triplicis inclinationis. Quidam enim antiqui dicebant, quamlibet creaturam magis inclinari ad bonum suum proprium, quàm ad bonum commune, immò quàm ad bonum divinum; undè inclinationem nedùm generalem, sed etiam generalissimam subordinabant particulari. Scotistæ verò, & quidam ex recentioribus dicunt, saltem quamlibet partem magis inclinari ad bonum suum, quàm ad bonum totius compositi, uel universi; undè volunt inclinationem generalem subordinari particulari. Sed D. Thomas, ut vidimus quæstione præcedenti, articulo penultimo, uult istas inclinationes ita esse subordinatas, ut parti-

cularis subjiciatur generali, & utraque subjiciatur generalissimæ; ita ut in casu, in quo alterutrum bonum est præferendum, inclinatio generalis prævaleat particulari, & generalissima utrique.

Conclusio. Talis est subordinatio inter illas tres inclinationes, ut particularis cedat generali, & utraque generalissimæ, ita ut quælibet pars magis inclinetur ad bonum totius, quàm ad bonum suum, & omnis creatura magis amet bonum divinum, quàm bonum proprium.

Probatur conclusio: vel potiùs probata manet ex discursu D. Thomæ, quem retulimus in articulo citato: nam v. g. manus etiam cum periculo amittendi bonum suum proprium, exponit se pro conservatione capitis: quod signum est manifestum eam magis inclinari ad bonum totius, quàm ad bonum suum: similiter aqua licèt secundùm inclinationem propriam vellet tendere ad centrum suum, & ferri deorsùm in quo consistit bonum ipsi proprium: nihilominùs quando bonum universi exigit, ut impediatur vacuum, aqua libenter ascendit ad ipsum impediendum, suumque proprium bonum negligit in favorem totius: quod signum est manifestum inclinationem ad bonum totius majorem esse quàm sit inclinatio ad bonum partis. Similiter bonus civis libenter bona sua particularia exponit pro bono totius Reipublicæ, & experitur ex ipso instinctu naturæ non minùs quàm ex inclinatione virtutis politicæ, inclinationem particularem subordinari generali, ipsique libenter cedere; quod à fortiori constat de utraque inclinatione particulari, & generali respectu inclinationis generalissimæ, cum bonum divinum in infinitum magis excedat bonum commune, quàm ipsum bonum commune excedat particulare.

Ratio radicalis hujus doctrinæ est: quia sicut omnis potentia, & habitus specificatur ab objecto suo, ita omnis inclinatio à suo termino: cum igitur bonum particulare sit minus bonum, universale majus, & bonum divinum maximum, debet etiam particularis inclinatio ad bonum particulare terminata esse minor, & inclinatio generalis respiciens bonum universale esse

major, & inclinatio generalissima ad bonum divinum esse maxima. Immò etiam propter hujusmodi subordinationem, sicut anima vegetativa includitur in sensitiva, & utraque in rationali, ita inclinatio particularis includi debet in generali, & utraque in generalissima; ita ut sicut anima rationalis est formaliter eminenter vegetativa, & sensitiva, ita inclinatio generalissima sit formaliter eminenter inclinatio particularis, & generalis: atque ita verificatur quod insinuavimus in præcedenti quæstione articulo penultimo, quòd ille qui non diligit Deum super omnia, pervertit omnes naturæ inclinationes, agendo contra inclinationem generalissimam, ac proindè contra generalem, & particularem.

Dices. 1. falsum est, quòd manus se se exponat pro conservatione capitis, sed ipsum totum eam exponit volens potiùs perire partem, quæ sibi minùs est necessaria, quàm illam quæ maximè est necessaria: & in hoc imitatur serpentis prudentiam, qui ut caput conservet, reliquum corpus exponit. Sed

Contra: sivè manus exponatur à toto, sivè se ipsam exponat, manet semper efficacia nostræ rationis, cum enim ut ait D. Thomas in authoritate sæpiùs citata, unumquodque moveatur, prout est natum moveri, & videamus quòd naturaliter sine ulla resistentia exponatur, immò ut ita dicam, libenter se se exponi patiatur, signum est manifestum, quòd magis diligit bonum totius, quàm bonum proprium. Adde quòd certum videtur eam nedùm exponi à toto; sed etiam exponere seipsam; sicut moralia à physicis, ita physica à moralibus dignoscuntur, eo quod ars naturam æmulatur: videmus autem quòd bonus civis nedum libenter patitur, quòd à Republica exponatur, sed ipse seipsum offert voluntariè, & seipsum exponit pro bono Reipublicæ: ita dicendum est, quòd pro bono totius, manus exponitur à toto, & ipsa naturaliter seipsam simul exponit: undè quandoque D. Thomas ait quòd *manus seipsam exponit*, quandoque verò ait quòd *exponitur pro capitis conservatione*.

Dices 2. Sivè manus se exponat, sivè exponatur, non propterea magis diligit bonum commune, quàm bo-

num

num proprium ; sed ita se gerit, quia videt quòd si bonum commune perdatur, bonum proprium nequit subsistere : undè inclinatur ad bonum, commune tanquam medium, quod ordinat ad bonum proprium tanquam finem.

Sed contra : hoc verum esset, si manus tunc tantùm se exponeret, vel se exponi permitteret, quando sperat cum bono totius proprium bonum conservare : sed quia se exponit etiam quando periculum est, ne conservando bonum commune, perdat bonum proprium, immò etiam quando certa est, quòd bonum proprium conservare non poterit, sed solùmmodò bonum commune ; experientiâ enim constat, quòd licet certum sit manum esse abscindendam gladio, sicque eam amissuram omne bonum, quod consistit in unione cum corpore, non propterea desinit exponere se pro conservando capite ; quod signum est manifestum eam præferre, & magis diligere bonum commune, quàm proprium : quòd explicari potest eodem exemplo boni civis, qui nedum se exponit, quando sperat simul cum bono Reipublicæ conservare bonum suæ familiæ, sed etiam quando certus est quòd perdet omne bonum, immò vitam ipsam ; quod est signum evidens eum magis diligere bonum commune, quàm proprium, alias tunc effugeret, vel saltem vitam suam conservaret, si eam saluti Reipublicæ præferret.

Dici potest 1. Bonum commune esse quidem majus bonum, quàm particulare absolutè loquendo ; sed non respectivè ad ipsam partem ; nam ut ait Philosophus, amabile quidem bonum : unicuique autem proprium. Sed.

Contra : quia sufficit bonum commune esse absolutè majus, licèt non sit majus respectivè ad hoc, ut in unaquaque re detur major inclinatio ad bonum commune, quàm ad proprium, quia res non sibi sumunt inclinationes hujusmodi, sed omnibus imprimuntur ab authore naturæ, qui agens in numero, pondere, & mensura, & videns bonum commune esse majus absolutè, quàm bonum proprium, dedit unicuique rei majorem inclinationem ad bonum commune, quàm ad bonum proprium. Philosophus autem in hoc exomate

non facit comparationem boni proprij ad bonum commune, sed boni proprij unius ad bonum proprium alterius, & vult quòd unusquisque magis diligit bonum suum proprium, quàm bonum proprium alterius, quamvis magis diligat bonum commune, & maximè diligat bonum divinum, saltem si omnes naturæ inclinationes non pervertat.

ARTICULUS II.

De triplici dominio rerum.

Duplex tantùm distingui solet dominium, despoticum scilicet, & politicum: sed mihi videtur majoris claritatis gratia addendum esse tertium, quod possumus vocare mixtum. Dicitur dominium despoticum, sivè etiam servile, quando aliquis dominatur alijs tanquam servis, seu captivis, quorum personæ, & omnia bona sunt sub domini potestate; undè nec de se, nec de bonis suis disponere possunt nisi juxta domini voluntatem: & videtur hoc nomen derivatum à δεσπότης Despota, qui antiquitùs erat unus ex præcipuis imperij principibus, qui se suaque omnia bona Imperatori subijciebat. Dominium politicum, quod etiam regale dicitur, convenit Regibus, ac ducibus cujusvis reipublicæ, undè etiam politicum vocatur, quia concernit multitudinem populi regibus, ac ducibus subditi; & est supra personas liberas, quæ quamvis debeant in multis obedire principibus, habent tamen bona propria, de quibus disponere possunt inconsulto principe, immò etiam contra ipsius voluntatem. Dominium mixtum, quod etiam paternum dici potest, est illud quod habent parentes in filios, antequam emancipati fuerint: filij enim sunt personæ liberæ, sed tamen non habent tunc bona propria, de quibus possint disponere, ideò non obstante sua libertate nihil facere debent nisi juxta voluntatem parentum: & hoc dominium vocatur mixtum, quia de utroque participat: de politico quidem, quia est supra liberos: de despotico verò, quia est supra tales qui non habent bona propria, de quibus possint dispensare.

In homine tanquam in paruo mundo triplex illud dominium distingui potest, quamvis pro statu in quo sumus, non detur nisi duplex: quod optimè explicatur à D. Thoma prima parte, quæst. 81. ar. 3. ad 2. his verbis: *Dicendum quòd sicut Philosophus dicit in 1. politic. Est quidem in animali contemplari & despoticum principatum, & politicum: anima quidem corpori dominatur despotico principatu: intellectus autem appetitui, politico, & regali: dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent: principatus autem politicus, & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, habent tamen aliquod proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio: sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad imperium animæ movetur manus, & pes, & quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntario motu: intellectus verò, seu ratio, dicitur principari irascibili, & concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensitiuus habet aliquid proprium, undè potest reniti imperio rationis, natus est enim moveri appetitus sensitiuus non solùm ab æstimativa in aliis animalibus, & cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa, & sensu: undè experimur irascibilem, & concupiscibilem rationi repugnare, per hoc, quòd sensitiuus uel imaginatur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio præcipit; & sic per hoc quòd irascibilis, & concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.* Huc usque D. Thomas.

Tertium autem dominium fuisset in statu naturæ integræ, & fuit de facto in statu innocentiæ, in quo appetitus rationalis, seu voluntas, ita dominabatur appetitui sensitivo sivè irascibili, sivè concupiscibili, ut nullo modo resisteret ipsius imperio: undè erat do-

minium perfectissimum, sumens quidquid est perfectionis in utroque dominio, relictis utriusque imperfectionibus, fuisset enim dominium supra appetitum liberum sine ulla ipsius resistentia: in dominio autem despotico perfectio est, quod subditus superiori resistere nequit, sed est imperfectio, quòd sit captiuus, & non liber: in dominio politico perfectio est, quod subditus sit liber, sed est imperfectio, quod possit superiori resistere. Dum igitur in illo dominio, & in illa subjectione status innocentiæ, & naturæ integræ appetitus sensitiuus rationali subditus haberet libertatem sine resistentia, constat quòd dominium illud esset dominium excellens, habens perfectionem sine imperfectione utriusque dominij, despotici, & politici. Quòd autem appetitus sensitiuus habeat imperfectam quamdam libertatem, probant Philosophi ex eo quòd sicut in magno mundo supremum infimi attingit infimum supremi, idest, id quod supremum locum tenet in ordine inferiori participat de perfectione illius quod infimum locum tenet in ordine superiori, idem etiam contingit in parvo mundo, sivè in homine: cum igitur appetitus rationalis sit ultimus in ordine superiori, appetitus verò sensitiuus sit primus in ordine inferiori, debet ex appetitu rationali redundare aliqua participatio perfectionis ipsi propriæ in appetitum sensitiuum: & cum perfectio propria appetitus rationalis, seu voluntatis, sit libertas, debet esse aliqua libertatis participatio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS III.

Quid importet connaturalis integritas hominis.

Adverte, quòd naturale, & connaturale in hoc differunt, quòd naturale dicitur illud quod importatur ab ipsa natura, tanquam essentia, vel proprietas: connaturale verò est illud, quod licet non sit essentia vel proprietas rei, est tamen conforme ipsius naturæ. Certum est ex dictis, quòd integritas hominis nec est ipsius essentia, nec etiam inseparabilis proprietas, cum physicè loquendo, & quantum est ex natura rei pos-

sit homo sine ipsa produci; immò solis viribus naturæ nunquàm eam posset obtinere, nisi per meritum, tanquàm præmium, ut ostendimus: superest ergo, ut talis integritas, cum qua diximus, quòd homo, moraliter loquendo, producendus erat, & quòd sine ipsa produci, moraliter loquendo, non poterat, superest, inquam, quòd sit homini connaturalis.

Quærimus igitur, quid importet illa connaturalis integritas? Caietanus, aliique Thomistæ docent, quòd status naturæ integræ esset talis, in quo homo foret exemptus à concupiscentia, sed denegant homini integro exemptionem à morte, & à morbo, vel saltem non faciunt mentionem de ista secunda exemptione: Ildephonsus supra citatus in commentariis primæ secundæ, disput. 67. loquendo de statu naturæ puræ, ait quòd homo purus post mortem transferretur ad statum, in quo anima corpori reunita foret, & ipse homo esset exemptus per dona naturalia à morte, morbo, & concupiscentia. Quod iste Thomista dixit de natura pura post hominis mortem, videtur dicendum de natura integra statim ab ipsa institutione sua: undè sit.

Conclusio. Connaturalis integritas hominis importat exemptionem à morte, morbo, & concupiscentia, omnique alia simili miseria, ita ut in illo statu crearetur homo connaturaliter immortalis, impassibilis, & ut ita loquar, inconcupiscibilis.

Probatur 1. conclusio, vel potiùs probata manet ex dictis in articulo primo quæstionis præcedentis: ubi ostendimus, quòd moraliter loquendo, non poterat homo creari, quin ipsius anima plenè possideret corpus, & voluntas perfectè dominaretur appetitui sensitivo, & quòd ex illa plena possessione oriebatur exemptio à morte, & morbo, sicut ex illo perfecto dominio exemptio à concupiscentia.

Probatur 2. vel etiam probata manet ex authoritate D. Augustini, & D. Thomæ relata in eodem articulo, & in aliis ejusdem quæstionis: constabit enim legenti, quòd sancti Doctores eodem prorsùs modo loquuntur de defectu mortis, & passionis, ac de defectu ipsius concupiscentiæ; si igitur omnes Thomistæ fatentur,

quòd homo in statu naturæ integræ per qualitatem aliquam sibi connaturalem foret exemptus à concupiscentia, fateri etiam debent, quòd per alias qualitates sibi connaturales foret exemptus à morte, & morbo, & ab omni alia miseria.

Probatur 3. vel Deus ut author naturæ per aliquid entitativè naturale potest reddere hominem immortalem, impassibilem, & exemptum à concupiscentia; vel non potest: si potest; ergo status integritatis pro ut à nobis explicatur, est possibilis: si dicatur, quòd non potest, contra sic argumentamur: Deus ut author naturæ est omnipotens, & potest intra naturalem ordinem facere quidquid non implicat contradictionem, immò & facere miracula naturalia quoad substantiam, & supernaturalia quoad modum tantùm, sicut illuminare cæcum, suscitare mortuum, & similia, ut supra ostendimus cum authore jam citato: sed non foret major difficultas in conservanda vita hominis intrà ordinem naturæ quàm in illuminatione cæci, vel resurrectione mortui: ergo Deus ut author naturæ potest hominem reddere immortalem; & eadem est ratio de impassibilitate ac de immortalitate: igitur possibilis est integritas naturalis, licèt quoad modum supernaturalis, quæ hominem reddat impassibilem, & immortalem: & hæc est connaturalis integritas hominis.

Dices: integritas hominis foret naturalis tam quoad modum, quàm quoad substantiam, ut supra explicuimus: ergo talis entitas non foret supernaturalis quoad modum.

Respondeo, supernaturale quoad modum esse duplex: aliud quod superexcedit ordinarium statum rerum jam stabilitum; & talis esset integritas, quam homo purus post mortem consequeretur: aliud est supernaturale quoad modum, quia super excedit vires rei secundùm se, quamvis sit ordo stabilitus ab initio; & talis esset integritas, quam haberet homo in statu naturæ integræ.

Confirmatur responsio; quia docent communiter Thomistæ dari virtutes etiam naturales in appetitu sensitivo subjectatas, per quas subijcitur, licèt imperfectè, appetitui rationali; ergo dari possent virtutes

naturales perfectè subijcientes eumdem appetitum sensitiuum appetitui rationali, magis enim & minùs non mutant speciem; & cum sit eadem ratio de subjectione corporis respectu animæ, ac de subjectione appetitus sensitivi respectu appetitus rationalis, dicendum est, quòd omnis subjectio per aliquid naturale fieri posset.

Obijcies 1. Summi Pontifices condemnarunt Baium, & Jansenium dicentes, integritatem primi hominis non esse Divinæ gratiæ beneficium, sed naturalem hominis conditionem, vt postea videbimus referendo propria condemnationis verba contra prædictos authores: sed idem nos docere videmur admittendo integritatem homini connaturalem: ergo hæc integritas non est admittenda.

Respondeo: quòd tantum abest, quòd idem doceamus, quin potiùs nulla potest esse doctrina magis opposita huic doctrinæ Jansenij, & Baij, quàm nostra: dicebant enim isti authores naturalem integritatem, sivè quam primi parentes habuêre de facto quantumvis entitativè supernaturalem, esse nihilominùs homini connaturalem; immò non potuisse Deum creare hominem etiam de absolute sua potentia sine tali integritate: nos è contra loquimur de integritate possibili tantùm, quæ foret entitatiuè naturalis; & nedùm asserimus, quòd posset Deus creare hominem sine integritate supernaturali, sed etiam quòd sine ipsa haberet eadem privilegia immortalitatis, impassibilitatis, & exemptionis à concupiscentia per qualitates entitativè naturales; immò etiam dicimus quòd posset, physicè loquendo, Deus creare hominem sine tali integritate naturali, & ideò eam non vocamus absolutè naturalem, sed solummodò connaturalem: undè evidenter constat in nostra sententia nullam dari posse integritatem, quæ sit naturalis conditio hominis, sed omnem esse beneficium gratuitum, vel sumendo gratuitum strictè si loquamur de integritatè supernaturali vel sumendo gratuitum latè, si loquamur de integritate connaturali Et advertendū est, quòd Thomistæ hoc dixerunt, antequàm ulla fieret mentio Jansenij, ut constet hanc eos doctrinā tenuisse non ad impugnandū Janse-

nium, sed solius veritatis causa.

Instabis: integritas de qua loquimur, deberet esse supernaturalis tam quoad substantiam quàm quoad modum: ergo nulla solutio. Probatur antecedens: quia diximus talem integritatem esse supra vires naturæ: sed omne illud quod est supra vires naturæ, est supernaturale tam quoad substantiam, quàm quoad modum: ergo talis integritas foret omnino dè supernaturalis.

Respondeo, negando antecedens: ad probationem, distinguo majorem: talis integritas foret supra vires naturæ naturatæ, concedo, nulla enim creatura ex natura sua eam habere posset, undè propterea diximus quòd esset beneficium lato modo gratuitum: foret supra vires naturæ naturantis, sivè creantis, nego, quia etiam ostendimus quòd communicaretur à Deo ut authore naturæ. Et similiter distinguenda est minor: illud enim est supernaturale omnimodè, quod est supra vires naturæ tam naturatæ, quàm naturantis, non autem illud quod est supra vires naturæ tantùm naturatæ.

Replicabis: diximus supra. quòd integritas hominis conveniens in statu naturæ integræ non esset supernaturalis quoad modum: nunc autem oppositum asserimus: ergo est manifesta contradictio.

Respondeo, supernaturale quoad modum esse duplex, aliud, quod superexcedit ipsam naturam secundùm se; aliud, quod superexcedit eam juxta primam constitutionem suam: integritas hominis in statu naturæ integræ foret supernaturalis quoad modum in primo sensu, quia excederet naturam hominis secundùm se consideratam, sed non foret supernaturalis quoad modum in secundo sensu, quia conveniret homini ex prima institutione sua: & in hoc distingueretur ab integritate, quam homo in natura pura consequeretur post mortem, quæ foret utroque modo supernaturalis, quia excederet naturam hominis & secundùm se, & ut primò institutam.

Objicies 2. Illud non est connaturale, quod est contra naturam rei: sed talis integritas foret contra naturam hominis; ergo non esset ei connaturalis. Probatur

tur minor: quia homo naturaliter componitur quantùm ad corpus ex quatuor elementis in eo virtualiter remanentibus, quæ exigunt pugnare perpetuò inter se; & ex hac pugna oritur mixti corruptio: impassibilitas igitur, & immortalitas foret contra naturam hujusmodi elementorum.

Respondeo 1. Negando minorem: ad cujus probationem, dico, immortalitatem, impassibilitatem, & alia similia dona fore contra naturam elementorum prout sunt in homine, si spectemus inclinationem generalem, nego; si spectemus inclinationem particularem, concedo, vel potiùs transeat: diximus enim in primo articulo hujus quæstionis, quòd omnis pars majorem habet inclinationem ad bonum totius, quàm ad bonum proprium: quia igitur immortalitas & impassibilitas est bonum totius hominis, licèt illa pugna sit bonum proprium elementorum, idcircò ad hanc pugnam feruntur secundùm inclinationem particularem tantùm; ad immortalitatem verò secundùm inclinationem generalem: dixi transeat, quia.

Respondeo 2. hanc immortalitatem, & impassibilitatem fore connaturalem elementis in homine etiam considerando naturam particularem: cùm enim bellum ordinetur ad pacem, tanquam medium ad finem, & elementa in hujusmodi pugna nihil aliud intendant, quàm se conservare quantum possunt, & aliundè omne agens non curet de medio, dummodò finem obtineat, idcircò hæc elementa libenter pugnæ renunciarent, dum viderent ratione immortalitatis humanæ suum esse pacificè conservari, & idem dicendum est de exemptione à concupiscentia respectu appetitus sensitivi.

Replicabis 1. falsum est, partem magis inclinari ad bonum totius, quàm ad bonum proprium; & exemplum, quod attulimus supra, non convincit, etenim bonus civis, licèt exponat se pro salute Reipublicæ, amittendo bona fortunæ, immò etiam vitam propriam, nihilominùs salvat honorem & gloriam in hominum memoria: honor autem est bonum etiam proprium quod alijs omnibus bonis proprijs præfertur: & sic ita se exponendo, censetur magis quærere bonum

proprium, quàm commune.

Respondeo, quòd licèt naturalia seorsim à moralibus, & moralia seorsim à naturalibus nequeant sufficienter explicari, benè tamen si sumantur conjunctim: dum enim ex una parte videmus quòd bonus civis nedùm exponitur, sed etiam se ipsum exponit pro salute Reipublicæ; dum ex alia parte videmus quòd manus, ut præservet caput, pro bono totius perdit omne prorsùs bonum proprium, quia cum non sit capax honoris, sed tantùm vitæ, & per separationem à corpore vitam perdat, ex consequenti amittit omne bonum proprium. Ex utroque simul exemplo inferimus, quòd pars nedùm exponitur, sed etiam seipsam exponit pro bono totius, licèt perdat, vel deberet perdere omne prorsùs bonum proprium.

☞ Replicabis 2. si immortalitas, & impassibilitas sit juxta omnem inclinationem tam particularem, quàm generalem elementorum prout sunt in corpore humano: mors & passio erunt omninò contra eorum naturā: & sic status naturæ puræ, in quo homo foret obnoxius passioni, & morti, esset status violentus; proindéque non posset dici, quòd subsisteret, cum juxta Philosophos, violentum non sit durabile.

Respondeo 1. concedendo statum illum esse violentum, & idcircò non posset semper homo in eo statu conservari, quia, ut dicitur in objectione, juxta Philosophos nullum violentum perpetuum: idcircò diximus, quòd post mortem transferretur homo purus ad statum naturæ integræ. Sicut etiam dici potest, quòd quamdiu sumus in via, sumus in statu quasi violento, qui proindè non potest esse perpetuus, sed tandem ad terminum, sivè ad patriam perveniemus. Similiter in statu naturæ integræ esset adhuc homo in statu violento, quia careret sua beatitudine; undè postquam aliquandiu benè vixisset, transferretur ad locum in quo sua beatitudine frueretur, eo modo quo dicemus quòd si homo in statu innocentiæ perseverasset, similiter sine morte vel passione translatus esset ad Paradisum.

Respondeo 2. quòd violentum ut suo loco dicemus, est illud quod est contra præcipuam rei inclinationem:

in homine autem duplex inclinatio præcipua distingui debet : alia ad esse, alia ad cognoscere, & multò magis ad ipsum cognoscere iunctum simul cum esse, quàm ad esse solum : sed quia anima rationalis nequit cognoscere, nisi recipiat mediantibus sensibus species repræsentativas rerum, ideò necesse fuit quòd humanum corpus ex quatuor elementis licèt corruptibilibus componeretur, ut nimirum capax esset recipiendi alienas species, & impressiones, & ideò talis compositio est juxta præcipuam omnium inclinationum hominis, scilicèt, res cognoscendi; quamvis per accidens sit contra aliam inclinationem, quæ est etiam una ex præcipuis, quæ sint homine, scilicèt conservandi se in suo esse; indè fit, ut passio, & mors, sivè status in quo homo foret utrique obnoxius, non debeat dici violentus simpliciter, sed tantùm secundùm quid, quia licèt foret contra aliquam inclinationem etiam præcipuam, foret tamen juxta inclinationem omnibus aliis prædominantem : status autem naturæ integræ nec simpliciter nec secundùm quid foret violentus, sed omnimodè connaturalis, ut potè conformis utrique inclinationi, sese conservandi, & res cognoscendi : nec etiam status ille, sivè etiam status præsens propter absentiam beatitudinis violentus propriè dici debet, quia licèt homo inclinationem habeat ad beatitudinem obtinendam, habet etiam inclinationem ad eam merendam; undè exigit priùs esse in statu meriti, & post modùm in statu præmij.

Plura superessent dicenda circa statum naturæ integræ, sed facilè intelligentur ex dictis de statu naturæ puræ, quia seclusis miseriis, omnia prorsùs quæ conveniunt homini puro, à fortiori convenirent integro. Sic autem definiri potest hujusmodi status naturæ integræ, scilicet status in quo homo per dona naturalia foret impassibilis, & immortalis, & exemptus à concupiscentia : ex quo etiam patet differentia hujusmodi status à cæteris, quia in statu naturæ puræ, vel lapsæ, vel reparatæ non conveniunt homini hæc privilegia; in statu verò innocentiæ haberet ea omnia per dona supernaturalia.

QUÆSTIO III.

De elevatione hominum & Angelorum ad ordinem supernaturalem.

QUIA deinceps considerabimus homines, & Angelos ut elevatos ad ordinem supernaturalem, ideò priùs explicanda est ipsa supernaturalitas.

ARTICULUS I.

Utrùm conveniens fuerit Angelos, & primum hominem statim elevari ad ordinem supernaturalem.

Conclusio : conveniens fuit quòd angeli in primo instanti suæ creationis elevarentur ad ordinem supernaturalem recipiendo gratiam sanctificantem : & similiter primus homo. Ita docet D. Thomas, de Angelis, prima parte, quæst. 62. ar. 3. & de homine in eadem prima parte, quæst. 95. ar. 1. & communiter Theologi.

Probatur 1. ratione D. Thomæ loco citato, ubi ait quòd *Videmus omnia quæ processu temporis per divinam providentiam ad statum perfectum devenerunt, in prima rerum conditione recepisse virtutes seminales ad operandum, ut tandem ad perfectionem suam pervenirent :* Ergo similiter angeli, & primus homo statim in ipsa creatione sua recipere debuerunt virtutem seminalem, per quam possent perduci ad statum gloriæ, ad quem erant destinati : Sed Joannis 3. dicitur, quòd gratia est semen gloriæ ; undè etiam communiter dicunt Theologi quòd gloria continetur in gratia sicut arbor in semine, & quòd gratia est gloria inchoata sicut gloria est gloria consummata : ergo in ipso primo

creationis instanti debuerunt angeli & primus homo creari cum gratia, alisque donis supernaturalibus necessariis ad operandum, & perveniendum ad ipsam gloriam.

Hinc facta est celeberrima sententia D. Augustini lib. 12. de civit. Dei cap. 9. ubi loquens de Deo creante hominem, & angelos ait, *erat simul in eis condens naturam, & largiens gratiam.*

Probatur 2. & infertur ex nostro principio: talis est ordo universi, ut omnis natura inferior præter id quod sibi proprium est, insuper aliquid habeat à natura superiori sibi communicatum, quod sit eidem naturæ superiori connaturale, inferiori verò veluti supernaturale: sic in microcosmo, sivè parvo mundo, seu homine, æstimativa sivè phantasia præter virtutem sibi propriam percipiendi phantasmata, recipit & participat ab intellectu quandam imperfectam virtutem discurrendi, quæ est supra ipsius naturam, & ideò non convenit phantasiæ brutorum: similiter appetitus sensitivus in homine participat à voluntate imperfectam libertatem, quæ soli voluntati connaturalis est, & appetitui sensitivo veluti supernaturalis; undè etiam non reperitur in appetitu sensitivo brutorum. In magno etiam mundo videmus quòd aqua v. g. præter motum sibi naturalem, per quem tendit deorsùm habet motum veluti supernaturalem, per quem ascendit sursùm, & quem recipit ex influxu corporum cœlestium, undè provenit fluxus, & refluxus maris. Ipsi cœli ex natura sua moveri nequeunt, sed à natura superiori motum recipiunt, nempè ab intelligentia motrice; homines præter cognitiones sibi connaturales, recipiunt ab Angelis alias cognitiones eorum naturam superexcedentes: immò etiam angeli inferiores illuminantur à superioribus, atque ita præter illuminationes sibi proprias, & connaturales, habent alias participatas, ac veluti supernaturales. Cùm igitur Deus sit in infinitum magis communicativus, quàm quælibet creatura superior, convenientissimum fuit, quod præter ea quæ sunt naturalia, vel etiam connaturalia ipsis creaturis, communicaret insuper aliqua dona, quæ soli Deo connaturalia, ipsis verò creaturis hu-

jusmodi donorum capacibus forent supernaturalia: igitur fuit convenientissimum, quòd Angelos, & homines elevaret ad ordinem supernaturalem.

Quòd autem hæc elevatio fieri debuerit in ipso statim instanti creationis sive angelorum, sivè primi hominis, convincitur eâdem ratione: creaturæ enim superiores statim in primo instanti creationis communicaverunt inferioribus illas qualitates sibi connaturales, & alijs supernaturales: Sic statim fuit fluxus, & refluxus maris; statim intelligentiæ motrices cœlos moverunt; statim Angeli inferiores à superioribus illuminati sunt: ergo à fortiori Deus in ipso primo instanti creationis Angelorum, & hominis debuit communicare dona sibi connaturalia, ipsis veró supernaturalia: & ratio est quia quod Deus immediatè per se ipsum producit, fuit productum statim ab initio, Dei enim perfecta sunt opera: cum igitur ipse solus immediatè per se ipsum produxerit Angelos, & hominem, debuit eos producere perfectos, sivè habentes omnia sibi connaturalia, & plura insuper supernaturalia.

Regula generalis est, quòd ea quæ procedunt à Deo, & simul à natura, paulatim perficiuntur; ea veró quæ producuntur à solo Deo, statim perfecta sunt: non debuêre tamen Angeli, & homo esse statim perfecti per gloriam, quia sic non potuissent eam mereri: debuerunt igitur esse perfecti & secundùm naturam, & secundùm gratiam: sed homo, & Angelus in ordine gratiæ non est perfectus nisi habeat gratiam sanctificantem: ergo eam statim recipere debuit cum omnibus ipsius proprietatibus infra explicandis, quando agemus de natura per gratiam reparata.

ARTICULUS. II.

Quid sit supernaturalitas tam increata, quàm creata.

Quot capita, tot sensus in explicanda supernaturalitate. Primò Scotus asserit aliquid esse supernaturale quando producitur supra regulas naturæ, & ipsius exigentiam. Secundò docet Cajetanus illud esse super-

naturale, quod nulli creaturæ potest esse connaturale. Tertiò dicunt aliqui rem esse supernaturalem, quæ à solo Deo produci potest. Quartò asserunt alij Deum esse authorem rei supernaturalis, quando ex creaturis dignosci nequit. Quintò dicunt alij supernaturalitatem consistere in habitudine ad Deum ut trinum. Sextò docent communiter Thomistæ supernaturalitatem consistere in habitudine immediata, vel mediata ad Deum prout est in se cognoscendum, & amandum, ut videri potest apud Gonetum tomo 9. disput. 2. de essentia gratiæ art. 3. Sed fateor, quòd attentè consideratis omnibus illis dicendi modis, placuit mihi præ cæteris nostri Cardinalis Cajetani sententia. Undè sit.

Conclusio; Deus est author supernaturalis, quatenùs producit aliquid quod nulli creaturæ potest esse connaturale, sed ipsi soli Deo.

Probatur 1. & infertur ex dictis in articulo præcedenti: supernaturale est illud, quod est supra naturam rei, ut constat ex ipsis terminis: undè si aliquid est connaturale alicui creaturæ superiori, & supra naturam creaturæ inferioris, est supernaturale secundùm quid, & respectivè ad talem creaturam, sed non simpliciter, & absolutè: Si verò fuerit connaturale soli Deo, & respectu omnium omninò creaturarum fuerit supra naturam; tunc erit simpliciter, & absolutè loquendo supernaturale: meliùs igitur explicari nequit supernaturalitas, quàm dicendo esse illud quod soli Deo est connaturale, & nulli prorsùs creaturæ potest esse connaturale; exempli gratia, visio, & amor Dei prout est in se, qui habet ipsum esse Dei prout est in se. Cùm igitur constet, quòd esse Dei prout est in se, ita convenit Deo, ut nulli prorsùs creaturæ communicari possit, ita constat quòd hæc operatio visionis, & amoris Dei prout est in se, ita est connaturalis Deo, ut nulli prorsùs creaturæ possit esse connaturalis; & sic est absolutè, & simpliciter loquendo supernaturalis.

Probatur 2. quia nequit supernaturalitas sufficienter explicari alijs dicendi modis: ergo necesse est amplecti sententiam Cajetani. Probatur antecedens pri-

mò : sententia Scoti non explicat eam sufficienter ; quia plura sunt, quæ producuntur præter regulas naturæ, & supra ipsius exigentiam, quæ tamen non sunt supernaturalia ; sicut quando cæcus illuminatur miraculosè ; fatentur enim omnes Theologi visum illum cæco restitutum esse supernaturalem quoad modum tantùm, non autem quoad substantiam : è contra plura sunt supernaturalia etiam quoad substantiam, quæ tamen non producuntur præter regulas, & exigentiam rerum; nam juxta regulas naturæ, & exigentiam rerum ille qui habet aliquem habitum, elicit actum ipsi proprium ; undè actus fidei, & charitatis eliciti ab illo qui habet hujusmodi virtutes, sunt supernaturales ; & tamen producuntur juxta regulas, & exigentiam rerum. Quòd si in favorem Scoti respondeatur eius sententiam sic esse intelligendam, ut illud sit supernaturale, quod est præter regulas, & exigentiam naturæ creatæ, sivè ipsius creaturæ secundùm suam naturam consideratæ ; tunc reinciditur in sententiam Cajetani, illud nempè esse supernaturale, quod nulli creaturæ potest esse connaturale, idest, conforme ipsius naturæ, & exigentiæ.

Tertius dicendi modus est omninò insufficiens; quia plura sunt, quæ à solo Deo produci possunt, & tamen sunt merè naturalia, & producuntur ab ipso ut authore naturæ ; sic diximus in prima parte, quòd solus Deus creare potest, ita ut ad creandum nequeat creatura elevari sive ut causa principalis, sive ut instrumentalis : & tamen Deus ut author naturæ creavit Angelos, creavit animam nostram, creavit cœlos, & elementa ; quæ tamen omnia sunt de se purè naturalia : è contra plura sunt maximè supernaturalia, quæ tamen non producuntur à solo Deo : quid enim supernaturalius gratiâ ? & tamen nedùm à Deo, sed etiam à sacramentis physicè producitur, ut videre est in tractatu de sacramentis : quid etiam suparnaturalius ipsa visione beatifica ? & tamen producitur à beatis mediante lumine gloriæ, ut etiam habetur in tractatu de visione beatifica. Quòd si hæc sententia ita intelligatur, quòd res illa sit supernaturalis, quæ à Deo solo exigit produci connaturaliter loquendo, eo quòd

est supra naturam, & exigentiam cujuscumque creaturæ, jam erit ipsa Cajetani sententia.

Quartus modus est verus; sed hujus ratio radicalis redditur ex doctrina Cajetani: verum est enim ordinem supernaturalem ex creaturis dignosci non posse; sed ratio est, quia ordo supernaturalis nulli creaturæ potest esse connaturalis; quam etiam rationem magis explicabimus agendo de cognoscibilitate mysteriorum nostræ fidei.

Quintus modus est falsus: quia si per impossibile Deus foret unus, & non trinus, adhuc visio beatifica esset supernaturalis: ergo nequit supernaturalitas consistere in habitudine ad Deum ut trinum. Consequentia videtur evidens: quia natura rei ita explicari debet, ut ipsi conveniat in quacumque suppositione, unde si posset fieri aliqua suppositio, in qua aliquis esset homo, & non esset animal rationale, non esset bona hæc hominis definitio. Antecedens verò probatur: quia etiam in illa suppositione visio Dei foret ipsi soli connaturalis, & respectu omnis creaturæ supernaturalis; quia ut diximus in tractatu de visione beatifica, nequit talis visio fieri per aliquam speciem creatam, sed necesse est, ut ipsa divina essentia habeat rationem speciei impressæ, & expressæ in visione beatifica: cognoscere autem aliquod objectum per ipsam essentiam tanquam per speciem impressam & expressam nequit esse connaturale nisi illi soli, qui talem habet essentiam, ut per se constat; unde quilibet Angelus seipsum intelligit per suam substantiam tanquam per speciem, & hoc illi soli est connaturale, unde nullus alius angelus intelligit ipsum per ejus substantiam, sed per speciem realiter distinctam, ut diximus in tractatu de angelis.

Eodem argumento refutatur illa opinio, quæ constituit supernaturalitatem in habitudine ad Hypostaticam unionem: si enim implicaret unio hypostatica, adhuc visio beatifica esset supernaturalis: ergo ipsius supernaturalitas non dicit essentialiter habitudinem ad ordinem unionis hypostaticæ.

Dices: ex uno impossibili sequitur aliud impossibile: unde argumentum ex suppositione impossibili nihil convincit. Sed.

Contra est Regula generalis notatu dignissima pro pluribus difficultatibus: quòd suppositio imppossibilis dupliciter fieri potest, vel ita ut destruat positionem & secundùm rem, & secundùm rationem; vel ita ut destruat eam secundùm rem, & non secundùm rationem: ex prima suppositione non potest desumi argumentum, benè tamen ex secunda: exempli gratia sic possumus argumentari: si per impossibile homo esset animal, & non esset rationalis, esset sensitiuus, & non esset risibilis: argumentum hoc est bonum, quia licèt talis suppositio destruat positionem secundùm rem, non tamen eam destruit secundùm rationem, quamvis enim à parte rei nequeat homo esse animal, quin sit etiam rationalis, ratio tamen nostra potest eum concipere ut animal, non concipiendo ut rationalem: si quis autem vellet argumentari ex suppositione quòd non homo esset animal rationale, argumentum foret nullum, quia nec à parte rei, nec ex nostro modo concipiendi potest homo esse homo quin sit animal rationale. Quia igitur in præsenti nostra suppositio destruit positionem secundùm rem, sed non secundùm rationem, optimum est argumentum ex ea deductum; nam quamvis nequeat Deus esse unus, quin etiam sit trinus, & quamvis non possit non esse possibilis unio Hypostatica, possumus tamen cõcipere Deum ut unum, non cogitando de ipso ut trino, & concipere possibilitatem visionis beatificæ, non cogitando de possibilitate unionis Hypostaticæ.

Dici potest præterea in favorem hujus sententiæ, quòd in illo casu foret quidem supernaturalitas, sed diversæ rationis ab ea, quæ modò est. Sed.

Contra: supernaturalitas ita explicari debet, ut ipsius definitio conveniat omni supernaturalitati excogitabili; sicut hæc definitio, animal rationale, convenit omni homini excogitabili: sicut etiam definitio Cajetani, quòd ens supernaturale est id quòd nulli creaturæ potest esse connaturale, convenit omni enti supernaturali imaginabili.

Sextus tandem dicendi modus si benè explicetur, cum nostra sententia conciliari potest: dicendum est igitur, non quòd supernaturalitas consistat præcisè in

habitudine ad Deum pro ut eſt in ſe viſibilis, & amabilis;etenim homo in puris naturalibus diligeret Deum prout eſt in ſe, & tamen ipſius amor non foret ſupernaturalis: conſequentia patet, & ab omnibus Theologis conceditur: antecedens probatur; eo modo homo purus diligeret Deum, quo cognoſceret eum eſſe bonum: ſed naturaliter cognoſceret Deum in ſe eſſe ſummum bonum, quandoquidem hoc demonſtraverunt gentiles Philoſophi: ergo poſſet diligere Deum prout eſt in ſe ſummè bonus: undè diximus agendo de natura pura, quòd in illo ſtatu amor hominis erga Deum foret verus amor amicitiæ, ex D. Thoma: talis autem amor diligit amicum propter ſe, & prout in ſe bonum, ut ex eodem D. Thoma ibidem diximus: ergo amor hominis puri terminaretur ad Deum prout eſt in ſe. Igitur viſio beatifica eſt primum veluti principium totius ordinis ſupernaturalis: amor beatificus ingreditur eumdem ordinem, quia conſequitur hujuſmodi viſionem tanquam proprietas eſſentiam: gratia, fides, ſpes charitas; & aliæ virtutes infuſæ, quæ morales dicuntur, & Theologicis inſerviunt, ideò ſunt ſupernaturales, quia vel immediatè, vel ſaltem mediatè referuntur, & ipſum hominem referunt ad Deum ut in ſe viſibilem: igitur ſupernaturalitas conſtitui poteſt in eo quod ex propria, & ſpecifica ratione ſuà refertur ad Deum ut in ſe viſibilem.

Unica objectio fieri ſolet contra ſententiam Cajetani: quòd nempè non tam explicat quid ſit ſupernaturalitas, quàm quid non ſit.

Verùm hoc eſſe fateor, quia ſicut Deus propter ſuam infinitam perfectionem nequit à nobis explicari per affirmationem, ſed tantùm per negationem, ut diximus initio primæ partis; ita ordo ſupernaturalis, quia ſuper excedit vires intellectus noſtri non minùs quàm totius naturæ, & quia cum ſit ſoli Deo connaturalis, ſapit ipſius naturam, & conditionem, nequit etiam per affirmationem explicari, ſed tantùm per negationem: immò ad talem explicandi modum recurrere cogimur nedùm quando loquimur de rebus ſuperioribus, ſed etiam quando loquimur de rebus inferioribus: non enim aliter definimus brutum, quàm

dicendo esse animal irrationale, id est, carens ratione, quia ignorantes positivam ipsius differentiam, cogimur assignare negativam: sicut autem sensus hujus definitionis est quòd illud positivum, & reale quod fundat negationem rationis, est propria bruti differentia; ita illud positivum, & reale quod fundat negationem connaturalitatis, est propria differentia supernaturalitatis.

Objicitur præterea contra communem sententiam Thomistarum, quòd in reprobis qualitates supernaturales non referuntur ad Deum ut in se visibilem, cum sit infallibile quòd reprobi nunquàm Deum videbunt: & argumentum urget maximè in eo cui facta esset revelatio suæ futuræ damnationis, qui non teneretur sperare, & tamen teneretur elicere actus fidei, & charitatis, aliarumque virtutum supernaturalium, ut suo loco dicemus.

Respondeo, quòd verba in definitionibus posita non dicunt actum, sed aptitudinem juxta communem regulam Philosophorum: undè sufficit, quòd reprobi possint pervenire ad visionem Dei, quamvis sit infallibile, quòd nunquàm ad illam pervenient, hoc, inquam, sufficit ut omnes eorum actus supernaturales referantur, & tendant ad ipsum Deum ut in se visibilem, si non visibilem actualiter sivè de præsenti, sivè de futuro, saltem visibilem aptitudinaliter: omnes autem reprobi habent hujusmodi aptitudinem, quia omnes salvari possunt; immò etiam ille, cui fieret revelatio suæ futuræ damnationis, eamdem aptitudinem haberet, quia etiam ipse salvari posset, non obstante tali revelatione, ut suo loco dicemus.

Notandum est pro majori intelligentia supernaturalitatis increatæ, quòd Deus est ens supernaturale secundùm id totum quod dicit in se: quia nulla entitas divina potest esse connaturalis alicui creaturæ secundùm illum modum, quem habet in Deo, ubi est omnimodè perfecta, cùm tamen nulla perfectio creata possit esse omnimoda, Non est tamen Deus supernaturalis in omnibus communicationibus ad extra; sed dicitur author naturalis quando communicat ea, quæ sunt naturalia, vel connaturalia creaturis; & author

supernaturalis, quando communicat ea, quæ nulli creaturæ possunt esse connaturalia.

ARTICULUS III.

Vtrùm gratia, vel gloria, aut alia qualitas supernaturalis possit esse connaturalis alicui creaturæ.

Jansenius in duobus primis libris de natura pura conatur ostendere gratiam & gloriam, totumque ordinem supernaturalem ita esse connaturalem angelis, & hominibus, ut non potuerint à Deo creari sine gratia, & charitate, ipsiusque proprietatibus, & sine ordine ad gloriam, seu visionem beatificam. E contra communis Thomistarum doctrina est ita opposita doctrinæ Jansenij, ut unanimi consensu doceant nedùm non dari de facto aliquam creaturam, cui sit connaturalis gratia, uel gloria, sed etiam dari non posse, & non tantùm de potentia Dei ordinaria, sed neque de potentia extraordinaria, & absoluta: immò Cajetanus ut vidimus constituit supernaturalitatem in negatione connaturalitatis respectu ullius creaturæ sivè existentis, sivè possibilis.

Tertia sententia est quorumdam recentiorum, qui fatentur quidem nullam de facto dari creaturam, cui gratia, vel gloria sit connaturalis, sed asserunt non implicare substantiam supernaturalem, & hujusmodi creaturæ tam gratia quàm gloria foret connaturalis. Hanc opinionem Bannez vocat, *insignem ignorantiam*: & Nazarius dicit *eam esse temerariam*: & cum hi duo Thomistæ, qui ante Jansenium scripserunt, opinionem illam cum tali censura rejecerint circa solam possibilitatem speculativam alicujus creaturæ, cui gratia, vel gloria forent connaturales: quid quæso, dixissent de opinione Jansenij asserentis & de facto dari creaturas, quibus gratia, & gloria sunt connaturales, & insuper non posse non esse connaturales tam angelis, quàm hominibus?

Conclusio: nulla est, vel esse potest creatura, cui gratia, vel gloria, vel alia qualitas supernaturalis

possit esse connaturalis: undè implicat etiam substantia supernaturalis.

Probatur 1. authoritate summorum Pontificum Pij V. Gregorij XIII. & Urbani VIII. in Bulla sæpè citata contra Bajum, & Jansenium, ubi inter alias propositiones, tres istæ condemnantur: *Humanæ naturæ exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis; ac proindè naturalis dicenda est, & non supernaturalis:* In qua propositione per consortium divinæ naturæ intelligitur gratia sanctificans, quæ secundùm omnes Theologos, est participatio divinæ naturæ, & quam Bajus, & Jansenius volunt ita connaturaliter esse debitam angelis, & hominibus, seclusâ culpâ, ut possit dici naturalis potiùs, quàm supernaturalis. Altera propositio est. *Integritas primæ creationis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis eius conditio:* & altera est, *immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio;* ubi clariùs damnari non posset doctrina Jansenij.

Probatur 2. authoritate D. Augustini, qui libro 13. Confessionum cap. 2. 3. & 4. comparat elevationem hominum, & angelorum ad ordinem supernaturalem elevationi eorumdem ad ordinem naturalem, sivè creationi: & inter alia cap. 3. hæc habet: *Sicut non te promeruerat, ut esset talis vita quæ illuminari posset, ita nec cum iam esset, promeruit te ut illuminaretur:* Sed certum est, quòd antequam essent homines, & angeli nullo modo promereri poterant ut crearentur; nec merito propriè sumpto pro ipso opere meritorio, nec merito latè sumpto pro ipsa naturali exigentia: ergo etiam postquam facti sunt, nullo modo promeruerunt ut ad ordinem supernaturalem elevarentur, id est, nec meritum habuerunt, nec exigentiam naturalem illius ordinis. Et hæc D. Augustini sententia conformis est egregiæ authoritati D. Pauli, qui de justis sic loquitur, *creati in bonis operibus in Christo Jesu:* ubi elevatio ad ordinem supernaturalem comparatur creationi, quod etiam suo loco magis explicabitur.

Probatur 3. authoritate D. Thomæ quæst. 4. de malo ar. 1. ad 14. ubi ait, *carentia divinæ visionis dupliciter convenit alicui: uno modo sic quòd non habeat in se undè possit ad divinam visionem pervenire; & sic carentia divinæ visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset absque peccato; sic enim carentia divinæ visionis non esset pœna, sed defectus consequens omnem naturam creatam.* Hæc D. Thomas, quibus nihil clarius, & expressius contra doctrinam Jansenij, cum ipse asserat non posse creari hominem sine ordine ad visionem beatificam, & etiam sine ipsius consecutione nisi per peccatum impediatur, quod nititur probare tam testimonijs D. Thomæ, quàm D. Augustini, ut postea videbimus: è contra D. Thomas in hac authoritate ait quòd homo purus etiam absque peccato careret visione beatifica, ita ut talis carentia foret defectus naturalis, non verò pœna.

Probatur 4. ratione demonstrativa: id quod est supernaturale, non potest esse connaturale enti purè naturali: sed nulla dari potest creatura, quæ sit supernaturalis, sed earum substantia necessariò est naturalis: ergo gratia, & gloria, aliaque dona supernaturalia nequeunt esse connaturalia ulli creaturæ. Major probatur: quia ad connaturalitatem requiritur conformitas, & proportio inter ea, quæ invicem sunt connaturalia, nisi velimus abuti terminis: sed inter id quod est purè naturale, & id quod est supernaturale non datur proportio, cum non sint ejusdem ordinis, sed diversi: ergo inter ea non est connaturalitas: minor verò probatur: hæc est differentia inter substantiam, & accidens, quòd substantia est ens in se, & pro se subsistens; accidens verò est ens in alio, & pro alio deserviens: & ideò substantia nequit specificari per habitudinem ad aliud, sed solummodò per habitudinem ad suam existentiam: è contra verò accidens specificatur indispensabiliter per habitudinem non ad suum esse proprium, sed ad aliquid extrinsecum, ut communiter explicant Philosophi: igitur implicat substantia supernaturalis, sed quicquid simpliciter loquendo est supernaturale, hoc totum est accidens: probatur con-

sequentia quia ut patet ex dictis supra, supernaturalitas creata essentialiter consistit in habitudine ad ipsum Deum prout est in se, & ideò quidquid supernaturale est in rebus creatis, hoc totum specificatur ab extrinseco, sivè ab ipso Deo: Si igitur substantia nequit specificari ab aliquo extrinseco, sed solummodò à se ipsa, sequitur implicare substantiam, quæ sit supernaturalis.

Dices: quamvis substantia per se primò respiciat suum esse, secundariò tamen respicit operari; & ita primariò est propter se ipsam, secundariò autem propter aliud: sed similiter accidens primariò est propter suum esse, & secundariò tantùm propter aliud sivè ut inserviat ad operandum, sivè ad referendum, sivè ad aliud hujusmodi: accidentia enim nihil præstare possunt nisi supponantur habere esse; ergo quantùm ad hoc utrobique est paritas in substantia, & in accidentibus. Sed.

Contra: hæc est differentia inter substantiam, & accidentia; quòd substantia primariò respicit esse tam in ordine intentionis, quàm executionis, & secundariò tantùm respicit operari, vel aliquid aliud: sed accidentia quamvis in executione priùs recipiant esse, quàm aliquid præstare possint, attamen in intentione ipsius naturæ non destinantur primariò ad esse suum, sed ad alteri inserviendum: & quia res specificantur non secundùm executionem, sed juxta intentionem naturæ, ideò substantia quæ ex intentione naturæ non respicit primariò nisi suum esse proprium, non specificatur nisi à seipsa: sed accidentia, quæ ex intentione naturæ primariò non respice esse alienum, specificantur etiam ab alio, quàm à se ipsis: & sic semper manet ratio, propter quam supernaturalitas convenit solis accidentibus, non autem substantiæ.

Probatur 5. optimâ congruentiâ: gloria consistit in visione beatifica, seu visione, & amore Dei prout est in se: sed hujusmodi operationes non possunt ulli creaturæ esse connaturales: ergo gloria nequit esse connaturalis: & quia gratia cum alijs donis omnibus supernaturalibus ad ipsam gloriam ordinatur, ut constat ex dictis de supernaturalitate, ideò eadem est ratio

tio de illis omnibus ac de ipſa gloria. Major patet ex dictis de beatitudine: minor, in qua eſt tota difficultas probatur: operationes illæ ſunt connaturales ipſi Deo: ergo nequeunt eſſe connaturales creaturis: antecedens patet: quia habere Deum prout eſt in ſe, ſub qua ratione eſt omnibus modis infinitus, habere, inquam, ipſum ut objectum ſuæ cognitionis, ſuique amoris eſt connaturale agenti omnibus modis infinito, qualis eſt Deus; connaturalitas enim eſt conformitas, & proportio inter ipſam potentiam, & objectum: igitur connaturale eſt objectum, quando eſt proportionatum agenti, ita ut utrumque ſit infinitum: conſequentia non videtur minùs evidens: cum enim operari ſequatur eſſe; & nulla ſit, nec eſſe poſſit creatura, cujus eſſe ſit omnibus modis infinitum; nulla etiam eſt, nec dari poteſt, cujus operari ſit infinitum: atque ita inter ipſum Deum prout eſt in ſe, & ipſam creaturam quæcumque illa ſit, nequit dari proportio, neque conformitas, ſivè connaturalitas.

Reſpondebis, duplicem eſſe proportionem inter potentiam, & objectum, alteram habitudinis, & alteram entitatis: verum quidem eſt, quòd inter Deum, & creaturam nulla dari poteſt proportio entitatis, quia entitas Dei infinita eſt, entitas verò creaturæ finita, & inter finitum ac infinitum nulla poteſt eſſe proportio: ſed ſemper manet quòd poſſit dari proportio habitudinis, quatenùs creatura licèt finita dicit habitudinem ad ipſum Deum cognoſcendum, & amandum licèt infinitum; & talis proportio habitudinis ſufficit ad connaturalitatem: undè quia creaturæ intellectuales poſſunt dicere habitudinem ad gratiam, & gloriam, in hoc ſenſu poſſunt gratia, & gloria eſſe ipſis connaturales.

Sed contra; ad hoc ut ſit connaturalitas, non ſufficit proportio illa habitudinis, ſed requiritur proportio entitatis inter potentiam, & objectum formaliter ſumptum ſivè ſub illa formali reduplicatione ſub qua attingitur ab ipſa potentia, eò quòd ut jam diximus, connaturalitas idem eſt, ac conformitas, ſivè proportio inter aliqua duo & non proportio ſolummodò habitudinis, ſic enim nihil diceret habitudinem ad aliud

nisi foret ipsi connaturale, quod constat esse falsum ex eo quòd dari potest habitudo ad aliquid omninò supernaturale : ergo hoc ipso ; quòd non datur proportio entitatis inter Deum ut in se est , & creaturas; nec visio , nec amor Dei ut est in se, possunt reddi connaturales ipsis creaturis.

Probatur 6. Argumento ad hominem contra Jansenium : quia ejus sententia subvertit totum ordinem supernaturalem : nam gratia tenet locum naturæ in hujusmodi ordine ; ita ut sicut natura est fundamentum totius ordinis naturalis , ita gratia sit fundamentum totius ordinis supernaturalis : sed opinio Jansenij destruit propriam rationem gratiæ : ergo destruit totum ordinem supernaturalem. Probatur minor : quia gratia dicitur eo quòd gratis datur : sed juxta opinionem Jansenij non daretur gratis : ergo non foret gratia : minor probatur : quia id quod datur gratis, supponitur non esse debitum aliundè , ut per se patet : sed juxta Jansenium gratia erat ita debita angelis , & hominibus , ut non potuerint sine ipsa creari : ergo non fuit gratis ipsis collata.

Respondet Jansenius , aliquid dupliciter esse debitum : vel quia illud naturaliter exigimus , vel quia illud meremur : fatetur quidem repugnare gratiæ quòd sit debita ex meritis nostris ; undè Apostolus ait , si ex operibus , jam non ex gratia : sed dicit non repugnare ipsi quòd sit debita hominibus , & angelis debito naturalis exigentiæ , sivè debito connaturalitatis : igitur angeli & homines non meruerunt quidem gratiam, quam in sua creatione receperunt, sed tamen ipsam connaturaliter exigebant.

Sed contra : si gratia hoc modo explicetur, hæretici Pelagiani non fuissent condemnati ab universali Ecclesia tanquam destructores gratiæ , quia dicebant , nos nihil boni agere posse nisi per liberum arbitrium, quod dicebant esse gratiam , quia gratis collatum fuit nobis : & tamen liberum arbitrium titulo connaturalitatis exigimus , quamvis ipsum non mereamur : igitur ad veram rationem gratiæ non sufficit , quòd aliquid sine meritis conferatur , sed requiritur insuper quòd connatur aliter non exigatur. Ut ergo gratia sit re vera

gratia, debet non esse connaturalis creaturis, sed omnimodè supernaturalis.

Objicit 1. Jansenius plura testimonia Conciliorum, & Patrum, in quibus gratia angelis, & hominibus in ipsa creatione collata, dicitur ipsis naturalis: & cum certum sit eam non esse naturalem strictè, superest eam esse naturalem latè, sivè connaturalem.

Respondeo, & est regula generalis ad explicanda hæc omnia testimonia: quòd aliquid dicitur naturale dupliciter: primò, quia dimanat ab ipsa natura, vel ab ipsa connaturaliter exigitur: secundò, quia quamvis ab ipsa non dimanet, nec exigatur, nihilominùs simul ac semel cum ipsa confertur: gratia angelis, & hominibus in ipso instanti creationis collata, non est naturalis in primo sensu; nec enim à natura dimanat, nec ab ipsa exigitur; sed est naturalis in secundo sensu, quia simul cum natura humana, & angelica creata fuit, vel concreata: & in hoc sensu intelligi debent Concilia, & Patres, quando dicunt gratiam fuisse naturalem, vel connaturalem angelis, & primis parentibus.

Sumitur hæc regula ex D. Thoma, ex D. Augustino, immò etiam ex scriptura sacra: nam Doctor Angelicus in 2. sent. dist. 19. quæst. 1. ar 4. ait, *Immortalitas illa, & impassibilitas, quam homo habuit in primo statu; non inerat ei ex principiis naturæ, sed ex beneficio conditoris, undè naturalis propriè dici non potest nisi fortè naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accepit.* D. Augustinus sermone 14. de verbis Apostoli, peccatum originale, vocat *peccatum naturæ* sivè naturale; non quasi ex natura nostra, vel ex ipsius exigentia inficiamur originali peccato, cum certum sit omne peccatum esse maximè contra hominis naturam: ipsiusque exigentiam; sed quia simul cum natura trahimus hujusmodi peccatum; undè etiam originale dicitur, quia ipsum in origine nostra statim contrahimus. Apostolus etiam ad Ephesios 2. in eodem sensu ait quòd *sumus naturâ filii iræ*, idest, objectum divinæ justitiæ sumus propter originale peccatum, quod in ipsa naturali conceptione statim contrahimus: sic dici possunt primi parentes

tes, & angeli naturaliter recepisse gratiam, quia Deus eos creans, erat simul in eis condens naturam, & largiens gratiam, ut egregiè dixit Augustinus.

Objicitur 2. Illud est connaturale, ad quod naturalem habemus inclinationem: sed naturalem habemus inclinationem ad gloriam, proindeque etiam ad omnia dona supernaturalia: ergo hæc omnia sunt nobis connaturalia. Major constat: minor probatur: & quidem si gloria sit connaturalis homini, quòd etiam alia omnia sint ipsi connaturalia, ex eo patet quòd omnia referuntur ad gloriam tanquam ad ultimum finem: undè probatur gloriæ connaturalitas: hujusmodi enim gloria consistit in visione Dei, ut ostendimus agendo de beatitudine: sed homo naturalem habet inclinationem ad visionem Dei: ergo: probatur minor: visis effectibus, naturaliter desideramus videre causam: sed homo naturaliter videt effectus Dei, nempè creaturas: ergo naturaliter desiderat videre causam, nempè Deum.

Respondeo, negando minorem: ad cujus probationem negatur etiam minor: & ad rationem subjunctam, omissis varijs solutionibus, quæ dantur in tractatu de visione beatifica, ubi hoc argumentum fusè proponitur, & solvitur, pro nunc breviter dico: quòd visis effectibus naturaliter desideramus videre causam, quando videndo effectus, cognoscimus possibilem esse visionem causæ: sed quando visis effectibus, non propterea cognoscitur possibilitas visionis causæ, tunc non oritur ex hujusmodi visione effectuum desiderium videndi causam, quia naturale desiderium non fertur nisi ad hoc quod possibile judicatur: & quia videndo creaturas non cognoscimus naturaliter an ipse Deus videri possit, sed hoc tantùm credimus per fidem, ideò ex visione creaturarum non oritur naturale desiderium videndi Deum, sed tale desiderium est supernaturale proveniens ex charitate, & consequens ad ipsum lumen Fidei.

Objicitur 3. Non est major ratio de visione Dei, quàm de ipsius amore: sed supra diximus, quòd homo creari non potuit sine inclinatione ad amandum Deum etiam prout est in se vero amore amicitiæ;

ergo creari etiam non potuit sine inclinatione ad videndum ipsum prout est in se.

Respondeo, negando majorem: ratio discriminis est, quia amor Dei etiam prout est in se consequi potest ad cognitionem sivè intuitivam sivè abstractivam: undè in statu viæ licèt non habeamus cognitionem Dei intuitivam per ipsius visionem, sed tantùm abstractivam per fidem, nihilominùs diligimus Deum ut in se est. Cum igitur cognitio abstractiva Dei sit connaturalis homini, amor etiam Dei ut est in se, est homini connaturalis: sed quia cognitio Dei intuitiva, seu visio ipsius ut est in se, non est homini connaturalis; ideò etiam amor Dei consequens hujusmodi visionem, non est connaturalis homini: & ratio hujus est, quia cognitio abstractiva Dei fit per species creaturarum, quæ sunt ipsi homini connaturales: sed cognitio intuitiva, seu visio Dei fieri nequit nisi per ipsammet increatam speciem divinæ essentiæ, quæ nequit esse connaturalis homini ut per se patet: undè talis visio est omninò supernaturalis, ut magis ostenditur in tractatu de visione beatifica.

ARTICULUS IV.

Vtrùm gratuita fuerint collata tam hominibus quam angelis iuxta proportionem naturalium.

Adverte, pro intelligentia hujus difficultatis, quam suis locis videbimus esse maximè necessariam ad aliarum difficultatum resolutionem; quòd ut dicemus in tractatu de incarnatione, talis est dispositio divinorum decretorum, ut in intentione Dei primò fuerit gloria, secundò gratia, tertiò natura: sed è contra in executione destinavit Deus gratiam pro gloria, & naturam pro utraque, tam in hominibus, quàm in angelis.

Adverte 2. quòd angeli omnes differunt invicem specie, ut vidimus in tractatu de angelis: undè quilibet angelorum habet diversam perfectionem tam substantialem, quàm accidentalem à quolibet aliorum: homines verò non differunt inter se specie, sed solo nu-

mero; est controversia inter philosophos utrùm substantia unius hominis sit perfectior substantiâ alterius: plures asserunt, plures etiam negant: undè propositam difficultatem juxta utramque sententiam resolvemus.

Divus Thomas prima parte, quæst. 62. expresè docet in toto articulo sexto, *angelos fuisse consecutos gratiam, & gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium*: & quamvis authores nihil de hoc dicant pro hominibus, videtur tamen eamdem esse rationem de primis parentibus in statu Innocentiæ ac de ipsis angelis: & hoc etiam videtur inferri ex doctrina angelici præceptoris, ut constabit ex rationibus nostræ conclusionis.

Conclusio: Angelis, & primis parentibus collata sunt omnia gratuita juxta proportionem naturalium.

Probatur 1. quantùm ad angelos, ex nostro principio de ordine universi, duplici ratione D. Thomæ in illo articulo sexto: prima sumitur ex parte ipsius Dei qui ut ait D. Thomas, *per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit: sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam, & beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ, & gloriæ ordinari videntur, ut puta, si ædificator lapides expolit ad construendam domum, ex hoc ipso quòd pulchriùs, & decentiùs aliquos ornat, & perficit, videtur eos ad honorabiliorem partem domus ordinare: sic igitur videtur Deus angelos quos altiores naturâ fecit ad maiora gratiarum dona, & ampliorem beatitudinem ordinasse*: Secunda ratio sumitur ex parte ipsius angeli: *non enim angelus*, inquit D. Thomas, *est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut accidit in homine, in quo motus partis intellectivæ aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ: quando autem non est aliquid quod retardet, aut impediat, natura in id secundùm totam suam virtutem movetur: & ideò rationabile est, quòd angeli, qui meliorem naturam habue-*

runt, etiam fortiùs, & efficaciùs ad Deum sint conversi: Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundùm intensionem conversionis in Deum, datur maior gratia, & gloria: undè videtur, quòd angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia, & gloria. Huc usque D. Thomas.

Probatur 2. quantùm ad primos parentes, quia rationes D. Thomæ etiam de ipsis convincunt: primò; quia Deus creando primos parentes non minùs eorum naturam ordinavit ad gratiam, & gloriam, quàm naturam angelorum: ergo hæc prima ratio tam convincit de primis parentibus, quàm de angelis: secundò, quia in primis etiam parentibus nihil erat, quod retardaret, vel impediret motum partis superioris, quia pars inferior erat ei plenè subdita, cum primi parentes in statu innocentiæ forent exempti à concupiscentia, ut dicemus in sequenti quæstione: hæc etiam secunda ratio tam convincit de primis parentibus, quàm de angelis; undè quando D. Thomas in authoritate jam relata ait, idem contingere in hominibus, ac in angelis, intelligendus est de primis parentibus, nam de alijs hominibus hoc expressè negat, tum in eadem authoritate, in qua ponit differentiam angelorum, & hominum, quòd in angelis nihil est quod retardet operationem voluntatis, benè tamen in hominibus, in quibus est rebellio partis sensitivæ, sivè concupiscentia: tum etiam in eodem articulo sexto in responsione ad tertium argumentum, ub alteram assignat differentiam inter angelos, & homines, propter quam in illis debuit esse prædicta proportio supernaturalium cum naturalibus, non verò in istis, quam differentiam referemus postea solvendo objectiones.

Dices: quando D. Thomas ait, *secundùm intensionem conversionis in Deum dari gratiam & gloriam*; vel loquitur de conversione naturali, vel de supernaturali: si loquatur de supernaturali, ejus ratio non probabit proportionem gratiæ cum ipsa natura: si verò loquatur de conversione naturali, admittet opera naturalia disponere ad gratiam, quod negant communiter Theologi, præsertim Thomistæ.

Respondeo (ommissis alijs responsionibus) quòd videtur D. Thomas loqui de utroque actu conversionis, ita ut velit angelos, & primos parentes eâdem proportione recepisse naturam, & gratiam à Deo, eâdemque proportione elicuisse actum amoris ejus ut authoris naturæ: ita ut si Gabriel v. g. habuit gratiam ut decem, habuerit etiam naturam perfectam substantialiter vel accidentaliter ut decem, idemque dicendum de alijs angelis, & primis parentibus: & similiter si virtute gratiæ dilexit Deum dilectione supernaturali ut decem, dilexit etiam ipsum dilectione naturali ut decem. Hæc autem naturalis dilectio fuit dispositio negativa tantùm ad gratiam & gloriam, dilectio verò supernaturalis, fuit dispositio positiva: nullum autem est inconveniens, quòd opera naturalia disponant ad gratiam negativè, benè tamen quòd disponant positivè, ut fusè explicabimus suo loco ex eodem angelico Doctore. Sufficit advertere in proposito, quòd D. Thomas in eodem articulo sexto ad secundum ait, quòd natura angelorum, & hominum fuit immediatè à Deo, opera verò naturalia sunt ab ipso mediantibus ijsdem angelis, & hominibus: undé gratia non fuit data secundùm proportionem operum sed tantum secundùm proportionem naturæ, quia nempè videretur non gratis dari gratia, si operibus commensuraretur: attamen ex illa proportione naturæ, & gratiæ subsecuta est proportio ipsorum operum naturalium, & supernaturalium: quia omnes actus suis principijs commensurantur, saltem per se.

Objicies contra utramque partem conclusionis: illud quod est conforme, & proportionatum naturæ alicujus, dicitur ipsi connaturale: sed diximus in præcedentibus articulis gratuita non fuisse connaturalia hominibus, & angelis: ergo non fuere eorum naturæ conformia, & proportionata.

Respondeo, distinguendo majorem, & assignando Regulam generalem: quando talis conformitas, & proportio provenit ex ipsa natura, vel exigentia rei, concedo; quando provenit ex solo beneplacito Dei, nego: in angelis autem, & primis parentibus fuere gratuita naturalibus proportionata, non quasi eorum natura

tura exigeret hujusmodi dona gratuita; sed quia ita voluit Deus qui operatur omnia in numero, pondere, & mensura.

Objicies contra primam partem conclusionis: si Angelis gratuita fuissent collata juxta proportionem naturalium, servata fuisset eadem proportio in conferendis auxilijs divinæ gratiæ, non enim est major ratio de alijs donis supernaturalibus, quàm de hujusmodi auxilijs: sed in his non fuit servata proportio: ergo nec in alijs. Probatur minor: quia si talis proportio servata fuisset, sequeretur quòd si angelo inferiori collatum fuisset auxilium efficax ad perseverandum in gratia, non fuisset collatum angelo superiori auxilium sufficiens tantùm ad perseverandum: sed hoc est falsum: ergo: falsitas minoris patet: quia plures ex angelis inferioribus de facto perseveraverunt proindeque habuerunt auxilium efficax perseverantiæ, & plures è contra ex angelis superioribus non perseveraverunt de facto, licèt potuerint perseverare, proindeque non habuerunt nisi auxilium sufficiens perseverantiæ: sequela majoris probatur: quia minimum auxilium efficax ad perseverandum est perfectius quàm maximum auxilium sufficiens, quandoquidem cum illo obtinetur de facto beatitudo, non autem cum isto: cum igitur angelus superior sit perfectior inferiore angelo, fuisset illi collatum auxilium efficax, isti sufficiens, si servata fuisset proportio majoris perfectionis naturalis cum majori perfectione auxilij supernaturalis.

Respondeo, omissis alijs solutionibus, quòd videtur major esse distinguenda, & assignanda Regula generalis; quòd nempè hoc verum est per se loquendo, falsum per accidens; id est; quòd quantum est de se, non minùs servanda foret proportio in auxilijs divinæ gratiæ, quàm in alijs donis supernaturalibus, & gratuitis: per accidens tamen licet in alijs donis proportio illa servata fuerit, non tamen in hujusmodi auxilijs, eo quòd oppositum exigebat Divina providentia, secundùm quam ex omnibus angelorum ordinibus plures erant prædestinati, & plures etiam reprobi: & quia prædestinatis solis datur auxilium efficax perseverantiæ, reprobis verò non datur nisi auxilium suf-

ficiens tantùm ad perseverandum; idcircò nullo habito respectu ad superioritatem, vel inferioritatem angelorum, data sunt omnibus prædestinatis auxilia efficacia ad perseverandum, & omnibus reprobis auxilia sufficientia tantùm: nihilominùs sumendo omnes angelos prædestinatos servata fuit prædicta proportio, quo enim superior fuit aliquis ex angelis prædestinatis, eo auxilium habuit efficacius perseverantiæ: & sumendo similiter omnes angelos reprobos, quo aliquis fuit magis vel minùs perfectus, eo perfectius vel imperfectius habuit auxilium sufficiens perseverantiæ.

Obijcies contra secundam partem conclusionis: non minùs natura aliorum hominum ordinatur ad gratiam, & gloriam, quàm natura primorum parentum, & angelorum; nec minùs creamur omnes ad beatitudinem, quàm creati fuerint primi parentes, & angeli: ergo tam benè in alijs hominibus, quàm in angelis, & primis parentibus servari debuit proportio naturæ, & gratiæ.

Respondeo, concedendo antecedens: & distinguendo consequentiam, ac simul assignando regulam generalem præcedenti similem: verum est enim per se loquendo, quòd talis proportio servari debuisset in omnibus hominibus, cum omnium natura ad gratiam simul, & gloriam sit destinata: sed falsum est per accidens, quia aliundè exigitur oppositum: primò, quia in nobis est concupiscentia, quæ diminuit perfectionem naturæ respectu boni, undè nunc perfectio gratiæ non debet proportionari perfectioni naturæ: secundò, quia primi parentes à solo Deo immediatè formati sunt, ideò in ipsis potuit esse tota perfectio naturæ, quam exigebat perfectio gratiæ: sed modò procedunt homines nedùm à Deo, sed etiam ab alijs hominibus, & pluribus alijs causis secundis; undè sæpissimè contingunt defectus in perfectione quam natura exigeret: sicut videmus plures nasci cæcos, vel claudos, vel cum alijs defectibus corporis, aut animæ, à quibus fuissent exempti, si à solo Deo formati fuissent: igitur perfectio quam exigit gratia, nequit modò esse proportionata perfectioni, quam importat natura.

Tandem D. Thomas articulo 6. sæpe citato in resp-

ponsione ad ultimum argumentum, statuit aliam differentiam inter angelos, & homines; quòd angeli multiplicantur formaliter, specificè, & essentialiter: homines verò multiplicantur materialiter tantùm, individualiter, & numericè: inter has autem multiplicationes hæc est differentia, quòd multiplicatio formalis intenditur per se à natura propter ipsum finem: multiplicatio verò materialis intenditur à natura per accidens tantùm propter medij conservationem, ut diximus in tractatu de angelis: cum igitur gloria sit finis, debuit quidem esse proportionata naturæ angelorum, sed non naturæ hominum nisi primorum tantùm parentum, qui similes erant angelis, juxta illud Psalmistæ, *minuisti eum* (scilicet hominem primum) *paulominùs ab angelis.*

QUÆSTIO IV.

De Statu Innocentiæ.

OMnia, quæ de statu Innocentiæ dicuntur, sunt valdè curiosa, & fusissimè explicantur ab Angelico nostro magistro, in prima parte suæ summæ: sed ea tantùm juxta methodum nostram explicabimus in hac quæstione, quo magis fidem concernunt, aut mores.

Advertendum est, ad tollendam omnem æquivocationem, quòd Innocentia sumi potest multipliciter: primò latissimè pro exemptione ab omni peccato mortali, quo sensu dicimus de aliquibus sanctis quòd servaverunt Innocentiam Baptismalem, quando à tempore Baptismi non commiserunt aliquod peccatum mortale, licet plura commiserint venialia. Secundò sumitur minùs latè pro exemptione ab omni peccato personali non obstante originali; sic paruulos incapaces peccati personalis tam venialis, quàm mortalis, vocamus innocentes: licet sint infecti originali peccato: Tertiò sumitur strictè pro exemptione ab omni pro-

sùs peccato tam veniali, quàm mortali, tam originali, quàm personali: & talis est Innocentia angelorum, qui omnes sine ullo peccato sunt creati, immò creati sunt cum gratia, ut jam diximus: Hanc autem Innocentiam angeli mali amiserunt statim post creationem, cum in secundo instanti peccaverint: eam autem conservaverunt boni angeli, & adhuc conservant, cum semper gratiam habuerint, nec ullum prorsùs peccatum commiserint, ut diximus in tractatu de angelis. Quartò sumitur Innocentia strictissimè nedùm pro exemptione ab omni peccato, sed insuper pro privilegijs eximentibus ab omni prorsùs concupiscentia, & conferentibus immortalitatem, & impassibilitatem, & talis fuit Innocentia primorum parentum, de qua in hac quæstione.

ARTICULUS I.

Vtrùm Innocentia distinguatur realiter à gratia sanctificante.

In hac difficultate duplex est apud Thomistas sententia: altera Cajetani, & aliorum realiter distinguentium Innocentiam à gratia sanctificante: altera Soti, & Medinæ, & aliorum asserentium Innocentiam, & gratiam realiter identificari: pro utraque sententia plures authoritates, & rationes recenset Gonetus tomo nono, disputatione secunda, articulo primo: sed nos hanc difficultatem paucis expediemus, quia non videtur dissensio nisi de nomine.

Conclusio: gratia, & innocentia in primis parentibus realiter quidem distinguebantur, sed inadæquatè tantùm, & per modum includentis & inclusi: quatenùs innocentia principaliter importabat gratiam sanctificantem, & minùs principaliter donum immortalitatis, & impassibilitatis, ac exemptionis à concupiscentia.

Probatur I. ratione fundamentali: nullum est majus signum realis distinctionis, quàm realis separatio, secundùm omnes tam Philosophos, quàm Theologos: sed in primis parentibus gratia sanctificans separatæ

fuit à privilegijs immortalitatis, impassibilitatis, & exemptionis à concupiscentia : ergo distinguebatur realiter ab hujusmodi privilegijs Probatur minor: quia quando Eua peccavit, perdidit gratiam sanctificantem, utpotè incompatibilem cum omni peccato mortali, & tamen non perdidit hujusmodi privilegia, quousque etiam ipse Adam peccavit: si enim hæc privilegia priùs amisisset, procul dubio statim erubuisset, & ex illa sensibili pœna, inducta fuisset ad pœnitendum potiùs de peccato suo, quàm ad sollicitandum Adamum; sicut de facto post peccatum Adami, erubuerunt statim ambo, & pœnituerunt : nec valet responsio quòd Eva ita fuerit intenta in Adamo sollicitando, ut non cogitaverit de hujusmodi privatione innocentiæ; etenim fuisset ita notabilis, ut incredibile sit, quòd eam non advertisset.

Probatur 2. & infertur ex dictis : innocentia fuit privilegium à natura superiore inferiori allatum, sive ab ipso Deo, angelis & hominibus, quia ordo universi talem exigit communicationem, ut vidimus initio præcedentis quæstionis : sed natura hominum, & angelorum secundùm potentiam obedientialem dicit habitudinem principalem ad ipsam gratiam sanctificantem, & secundariam, ac minùs principalem ad alia dona supernaturalia; quia ut dicemus agendo de gratia, ipsa est participatio naturæ divinæ, quæ in ordine supernaturali tenet locum naturæ, & essentiæ, ita ut alia dona supernaturalia sint ipsius proprietates : ergo innocentia primariò, & principaliter in primis parentibus importabat gratiam sanctificantem, & secundariò, ac minùs principaliter importabat omnes illos habitus, per quos primi parentes reddebantur immortales, impassibiles, & exempti à concupiscentia: & sic innocentia non distinguebatur à gratia adæquatè, sed inadæquatè, nec per modum excludentis, & exclusi, sed per modum includentis & inclusi, quatenùs importabat gratiam, & insuper habitus prædictos.

Obbijci possunt plura D. Thomæ testimonia, in quibus videtur asserere gratiam, & innocentiam identificari.

Respondeo assignando Regulam generalem: quòd nempè Doctor angelicus vult tantùm innocentiam principaliter importare gratiam, sed non consistere in ea totaliter. Sumitur hæc regula ex eodem Sancto Doctore prima secundæ, quæst. 83. artic. 2. ad secundum, ubi ait, *or iginalis iustitia pertinebat primò radicaliter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitùs datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ, quàm eius potentiæ*: cùm igitur ex eodem D. Thoma gratia sanctificans sit in ipsa animæ essentia, ut suo loco videbimus, sequitur quòd innocentia primordialiter quidem, sivè principaliter importabat gratiam, sed non totaliter, & adæquatè.

Instabis D. Thomas prima parte, quæst. 95. articulo primo in corpore ait de primo homine, *per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur*: ergo ex mente D. Thomæ ipsa gratia per se ipsam conferebat immortalitatem, impassibilitatem, & exemptionem à concupiscentia, quandoquidem ut supra dicebamus, hæc omnia priuilegia proveniunt ex eo quòd inferiora hominis perfectè subijciuntur superioribus.

Respondeo assignando aliam Regulam generalem, & distinguendo illam propositionem, gratia præstabat hæc omnia privilegia per se ipsam, formaliter, & immediatè, nego; radicaliter, & mediatè, concedo, quatenùs scilicèt ipsa gratia erat radix illorum habituum, per quos inferiora perfectè subdebantur superioribus: undè hujusmodi privilegia erant proprietates à gratia dimanantes, sed non erant omninò idem cum ipsa gratia. Et quòd hæc sit mens D. Thomæ, patet ex secundo sentent. distinct. 32. quæstione prima, articulo secundo ad secundum, ubi loquens de hujusmodi privilegijs innocentiæ, ait *quòd non proveniebant ex ipsa gratiæ essentia, sed ratione cuiusdam accidentis annexi*, ergo vult D. Thomas hæc privilegia fuisse qualitates quasdam accidentales ab ipsa gratia dimanantes.

Replicabis, sublatâ essentiâ tolluntur omnes ejus proprietates, juxta communem Philosophorum do-

ctrinam: sed jam diximus sublatâ gratiâ non fuisse sublata hujusmodi privilegia in Eva: ergo non possunt dici proprietates gratiæ.

Respondeo, Regulam esse generalem Philosophorum de duplici genere proprietatum; aliæ sunt proprietates quarto modo, & istæ sunt inseparabiles ab essentia; talis est charitas respectu gratiæ: aliæ sunt proprietates, quæ potiùs dici debent accidentia communia, & hujusmodi proprietates non sunt inseparabiles ab essentia: hæc autem privilegia immortalitatis, impassibilitatis, ac exemptionis à concupiscentia erant proprietates impropriè tantùm, sive accidentia communia; undè D. Thomas dat eis nomen accidentis ut vidimus in authoritate citata: & re vera datur in nobis gratia sine hujusmodi privilegijs sicut è contra in Eva fuerant pro brevi tempore hujusmodi privilegia sine gratia.

ARTICULUS. II.

Vtrùm primi parentes antequàm peccarent, errare possent, aut decipi.

Advertendum est, quòd primum principium eorum ferè omnium, quæ de innocentia dicturi sumus, est quòd quamdiu superiora fuissent perfectè subdita Deo, tamdiu etiam inferiora fuissent perfectè subdita superioribus: & quia quamdiu homo abstinet ab omni peccato, & conservat gratiam, & charitatem tamdiu perfectè Deo subditus est, idcircò quamdiu homines innocentes conservassent gratiam tamdiu plenum, & perfectum habuissent dominium supra omnes suas potentias sivè animæ, sivè corporis; & tamdiu etiam Deus ipse eos liberasset ab omni prorsùs miseria tam corporis, quàm animæ, quamdiu ipsimet se ipsos liberassent à miseria omnium maxima, sivè abstinuissent à peccato mortali, quod gratiam destruit. Hoc principio supposito, sit.

Conclusio: primi parentes in statu innocentiæ non potuerunt errare, aut decipi, antequàm peccarent. Ita D. Thomas prima parte, quæstione 94. articulo 4.

post Diuum Augustinum, qui libro 3. de libero arbitrio cap. 18. ait, *approbare falsa pro veris, ut erret invitus, non est natura instituti, sed pœnæ damnati.*

Probatur 1. & infertur ex prædicto principio: quamdiu homo non peccasset, tamdiu à Deo præservatus fuisset ab omni prorsùs miseria sivè animi, sive corporis: sed error, & deceptio est miseria animi: ergo præservatus fuisset ab omni errore, & deceptione.

Probatur 2. quamdiu homo per gratiam fuisset subditus Deo, tamdiu omnes ejus potentiæ fuissent perfectè subditæ ipsius rationi: sed error, & deceptio provenire nequeunt, nisi vel ex eo quòd sensus, qui sunt inferiores, non benè suppeditant species rerum, nec plenè subijciuntur intellectui; vel ex eo quòd oblata sunt inferiora, nec plenè subordinantur oblata principio ipsius intellectus, cum intellectus non erret circa principium oblatum, ut ait D. Thomas loco citato, & docent Philosophi: ergo in intellectu hominis innocentis, in quo inferiora perfectè subordinarentur superioribus, nullus esset error, & nulla deceptio.

Obijcies 1. omnis peccans est ignorans, ut fertur axiomate celeberrimo in tractatu de peccatis explicando: sed sic debet intelligi hoc axioma, ut necesse sit priùs saltem naturâ dari ignorantiam ex parte intellectus, quàm detur peccatum ex parte voluntatis: ergo priùs tempore, vel priùs naturâ quàm peccarent primi parentes, fuerunt obnoxij ignorantiæ, proindeque etiam errori, & deceptioni.

Respondeo, Regulam esse generalem pro intelligentia hujus axiomatis, quòd ignorantia non sumitur strictè, sed latè, saltem pro aliqua inconsideratione practica: fatemur autem, quòd sicut angeli priùs naturâ quàm peccaverint, habuerunt practicam inconsiderationem, ità etiam primi parentes, ut explicabimus postea agendo de primo eorum peccato: sed negamus fuisse in eis ignorantiam strictam, sumptam pro errore, vel deceptione, sicut nec in angelis.

Obijcies 2. Apostolus primæ ad Timotheum 2. ait, *mulier seducta in prævaricatione fuit*: & ipsa etjam hoc fatetur Genes. 3. dicens, *serpens decepit*

me : sed persuasio serpentis præcessit peccatum primorum parentum : ergo etiam antequàm peccarent, decepti fuerunt.

Respondeo esse Regulam generalem, quòd loquimur de omni peccato tam interno, quàm externo : undè distinguo illam propositionem : seductio serpentis præcessit peccatum primorum parentum ; si loquamur de peccato externo, concedo ; si loquamur de interno, nego. Solutio est ipsius D. Thomæ articulo citato, ad primum. ubi ait quòd illa seductio mulieris etsi præcesserit peccatum operis, subsequuta tamen est peccatum internæ elationis : dicit enim D. Augustinus libro 11. super Genesim ad litteram cap. 3. quòd mulier verbo serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio. Hæc D. Thomas : videtur autem hæc præsumptio fuisse, quòd existimabat se nullo modo vincendam esse à Dæmone, undè non evitavit occasionem peccati, & ei contigit illud idem quod sapiens ait, qui amat periculum, in illo peribit.

Objicies 3. homines innocentes non cognovissent omnia, quandoquidem nec ipsi angeli omnia cognoscunt, non enim penetrant cogitationes cordium, nec futura contingentia prænoverunt, ut diximus in tractatu de angelis : ergo quando homines innocentes loqui voluissent de futuris contingentibus, errare potuissent : & quando alter alteri cogitationes cordis sui dissimulare voluisset, potuisset eum decipere : fuissent igitur obnoxij errori, & deceptioni tam benè, quàm ignorantiæ.

Respondeo esse Regulam generalem pro homine innocente, sicut & pro angelo ; nempè distinctionem duplicis ignorantiæ : alia est enim ignorantia latè sumpta, quæ dicitur potiùs nescientia, sivè carentia scientiæ alicui indebitæ : & hoc modo angeli, & similiter homines innocentes sunt obnoxij ignorantiæ, quia non debetur ipsis omnis omninò scientia, solus enim Deus est omniscius : alia autem est ignorantia strictè sumpta, pro carentia scientiæ debitæ ; & hæc non foret in hominibus innocentibus, sicut non est in angelis ; scirent enim omnia, quorum scientia conveniret eo-

rum naturæ : simile est de corpore hominis innocentis, inquit D. Thomas, non enim haberet perfectionem corporum cœlestium, v. g. non haberet claritatem solis, quia non debetur ipsi ; sed haberet omnem perfectionem debitam humano corpori : igitur homines innocentes circa ea quæ scirent, non deciperentur, ut constat : circa alia verò, quæ nescirent, præservarentur à deceptione, quatenùs scilicet judicium suum circa ipsa suspenderent, sicut diximus de angelis in prima parte : undè ait D. Thomas, quòd quando alter alteri secretum cordis communicasset, ille qui fuisset innocens, non judicasset hoc esse verum, sed tantùm hoc esse possibile.

Objicies 4. Sensus hominis eodem modo apprehendissent objecta in statu innocentiæ, ac ea apprehendunt in statu præsenti : v. g. homo innocens vidisset baculum in aqua fractum, quamuis re vera non sit fractus : vidisset solem bipedalem, quamvis sit longè majoris magnitudinis : immò etiam dormiendo, somniasset aliquando : ergo sensus ipsius tam interni, quàm externi decepti fuissent, maximè cum somnia non sint nisi mendacia, juxta commune axioma : ergo etiam deceptus fuisset intellectus utpotè recipiens species repræsentativas rerum mediantibus sensibus.

Respondeo, Regulam generalem in his omnibus esse, quòd sensus sic apprehendentes objecta, non fuissent decepti, sicut nec modò decipiuntur : quia sensus non apprehendunt objecta ut sunt in se ipsis, sed ut repræsentantur in speciebus ; species autem, quæ sunt in sensibus, ita repræsentant objecta : sed hoc fusiùs explicari debet in Philosophia. Quantùm autem ad intellectum, dicit D. Thomas, quòd generaliter loquendo, in his omnibus in statu innocentiæ ratio corrigeret sensum, ita ut homo innocens probè cognovisset solem esse majorem, quàm appareat, baculum in aqua non esse fractum, & somnia non esse nisi merè somnia.

ARTICULUS III.

Utrùm homo innocens potuisset committere aliquod veniale peccatum.

Pro intelligentia celeberrimæ hujus difficultatis, supponenda est differentia peccati mortalis, & venialis in hoc præsertim, quòd peccatum mortale est deordinatio circa finem; undè tollit gratiam, & charitatem, & est mors animæ: peccatum verò veniale est deordinatio tantùm circa media, undè nec gratiam, nec charitatem tollit, sed solùm diminuit fervorem charitatis, ut postea suo loco explicabimus.

Supponendum est etiam ex Philosophia, quòd intellectus noster dicitur superior quatenùs respicit, & versatur circa finem, & inferior quatenùs respicit media, eo quòd media inserviunt fini tanquam inferiora suo superiori, & tanquàm servi domino suo: & ideò mortale peccatum non importat defectum nisi in intellectu superiori, & peccatum veniale non importat defectum nisi in intellectu inferiori sivè proveniat ex subreptione, aut rebellione partis inferioris, sivè ex deliberata voluntate. Hoc prænotato.

Duæ sunt sententiæ, ad quas reduci possunt aliæ: altera Scoti asserentis hominem innocentem vix peccatum aliquod veniale potuisse committere in statu Innocentiæ: altera D. Thomæ docentis hominem innocentem nullum prorsùs veniale peccatum potuisse committere. Scotum nedùm Scotistæ sequuntur, sed etiam plures alij tam antiqui, quàm moderni: & D. Thomam etiam sequuntur Thomistæ omnes cum alijs pluribus antiquis, & modernis.

Conclusio: talis, & tanta fuit Misericordia Dei erga hominem, ut si innocentia perseverasset, habuisset hoc privilegium maximum, quod est non posse committere veniale peccatum quantumvis levissimum.

Probatur 1. ratione Doctoris angelici, quam fusè explicat quæstione 7. de malo, articulo septimo: & prima secundæ, quæst. 89. articulo tertio: Innocentia exigebat, ut quamdiu homo foret subditus Deo,

quantùm ad partem superiorem, Deus veluti in præmium obedientiæ ipsius, plenè ac perfectè ipsi subjiceret omnia inferiora: & sic fatentur omnes Theologi, quòd ex illa subjectione hominis ad Deum quantùm ad animam, & voluntatem, proveniebat perfecta subjectio corporis respectu animæ, & appetitus sensitivi respectu voluntatis: ergo similiter quamdiu homo fuisset subditus ipsi Deo quantùm ad rationem superiorem, conservando gratiam, & charitatem, & vitando omne peccatum mortale, debebat Deus illi perfectè subiicere rationem inferiorem, dando ipsi auxilia efficacia, ut de facto vitarentur omnia peccata venialia.

Confirmatur, & explicatur magis hæc ratio: diximus omne peccatum mortale esse deordinationem partis, & appetitus superioris, omne verò peccatum veniale esse deordinationem partis & appetitus inferioris si proveniat ex subreptione, vel saltem rationis inferioris, sivè respicientis media, si proveniat ex deliberata voluntate: si igitur supposita subjectione partis superioris, necessaria erat subjectio omnium partium inferiorum, sequitur manifestè, quòd cum homo innocens habuisset rationem superiorem Deo plenè subjectam, & benè ordinatam si evitasset omne mortale peccatum, quod solum diximus deordinare hujusmodi rationem superiorem, sequitur, inquam, manifestè, quòd debuit esse plena subjectio, & perfecta ordinatio tam in ratione inferiori, quàm in appetitu inferiori, atque ita quòd excluso omni mortali peccato, nullum esse potuit veniale peccatum, sive ex subreptione, sivè ex deliberata voluntate: & sanè si in recompensationem subjectionis qua homo partem suam superiorem subjciebat Deo, Deus vicissim subijciebat illi partem inferiorem, à fortiori propter subjectionem quâ subjiciebat Deo suam rationem superiorem, debuit Deus illi subijcere rationem inferiorem, tantò enim major debet esse providentia circa perfectionem animi quàm circa perfectionem corporis, quanto major est excellentia illius, quàm istius.

Probatur 2. & infertur ex jam stabilito principio: talis erat ordo innocentiæ, ex Divina Misericordia,

& bonitate, ut si homo conservasset innocentiam vitando omnia mortalia peccata, fuisset exemptus ab omni prorsùs miseria tam animi quàm corporis: sed quodlibet veniale peccatum est miseria animi: ergo fuisset exemptus ab omni prorsùs veniali peccato: & hæc est ratio quâ supra demonstravimus hominem innocentem fuisse exemptum ab omni prorsùs errore, qui est miseria intellectus, convincit enim etiam de peccato veniali quod est miseria voluntatis.

[Confirmatur: docent omnes Theologi minimum malum culpæ esse majus quàm maximum malum pœnæ, & quòd idcircò deberet homo potiùs libenter omnia subire tormenta, etiam ipsas pœnas inferni, seclusâ culpâ, quàm committeret vel minimum veniale peccatum: si igitur Deus homini innocentiam conservanti, hoc privilegium conferebat, ut ab omni malo pœnæ liberaretur, scilicèt à morte, & à passione, & concupiscentia, à fortiori debebat ex privilegio ipsum liberare ab omni malo culpæ venialis.

Videtur, omissis varijs modis solvendi objectiones, assignari posse Regulam generalem facillimam pro earum solutione: quòd nempè sicut absolutè loquendo potuit Deus creare hominem in natura pura, physicé loquendo, & etiam in natura integra, moraliter loquendo; tamen fuit conveniens, ut elevaret ipsum ad ordinem gratiæ ex sua Divina misericordia, & bonitate: ita potuisset absolutè loquendo talem stabilire ordinem innocentiæ, in quo homo potuisset conservare gratiam, & non habuisset alia privilegia, scilicet exemptionis à morte, passione, concupiscentia, & veniali peccato: sicut modò datur de facto in nobis gratia sine omnibus istis privilegijs: tamen ex suppositione, quod ipsi placuerit statuere hujusmodi ordinem in statu innocentiæ, ut quamdiu superiora forent subdita Deo, tamdiu inferiora forent etiam subdita superioribus, ex illa, inquam, suppositione necessariò sequebantur omnia illa privilegia manente innocentia.

Obijcies 1. gratia Christi Redemptoris est magis efficax quàm gratia hominis innocentis: sed gratia Christi non eximit nos à peccatis venialibus: ergo gra-

tia hominis innocentis non potuiſſet eum eximere ab hujuſmodi peccatis.

Reſpondeo 1. retorquendo argumentum: ſi enim gratia Chriſti eſt magis efficax, quam gratia hominis innocentis, quomodo fieri potuit, ut homo innocens eximeretur à morte, paſſione, & concupiſcentia, & tamen gratia Chriſti non conferat nobis hæc privilegia?

Reſpondeo 2. diſtinguendo majorem: gratia Chriſti eſt magis efficax quoad effectum primarium, qui eſt converſio mentis in Deum, concedo; quoad effectus ſecundarios, ſubdiſtinguo, quantum eſt de ſe abſolutè loquendo, concedo; facta ſuppoſitione ordinis ſtabiliti in ſtatu innocentiæ, & in ſtatu naturæ reparatæ, nego, licèt enim quantùm eſt ex parte gratiæ, ipſa Chriſti gratia foret capax nedùm efficaciùs tribuendi primarium effectum, convertendo hominem in Deum, ſed etiam effectus ſecundarios, eximendo ipſum â morte, paſſione, & concupiſcentia, & etiam omni veniali peccato, nihilominus non fuit conveniens ut hæc omnia privilegia, quæ erant in ſtatu innocentiæ, forent in ſtatu naturæ reparatæ propter rationes, quas explicabimus agendo de eadem natura reparata.

Objicies 2. qui poteſt voluntariè eligere majus malum, poteſt etiam eligere minus: ſed peccatum mortale eſt majus malum; & veniale peccatum eſt malum minùs: ergo cum homo innocens ex voluntate deliberata potuerit peccare mortaliter, potuit etiam peccare venialiter.

Reſpondeo 1. retorquendo argumentum: ſi enim qui eligit majus malum, poteſt eligere minus, quomodo fieri potuit, ut homo innocens poſſet peccare mortaliter, & tamen non poſſet eligere mortem, vel paſſionem, vel concupiſcentiam, cum tamen certum ſit hæc tria eſſe minus malum, quàm mortale peccatum.

Reſpondeo 2. diſtinguendo majorem: qui poteſt eligere majus malum, poteſt etiam eligere minus malum, abſolutè loquendo, concedo; facta ſuppoſitione ordinis oppoſiti, nego: undè fatemur, quòd abſolutè loquendo fieri potuiſſet, ut homo innocens vel-

let peccare venialiter, sicut voluit peccare mortaliter; sed hoc fuit impossibile ex suppositione facta ordinis innocentiæ; sicut enim supposito tali ordine non potuit manens innocens velle mori, aut pati, aut esse obnoxius concupiscentiæ, ita nec potuit velle peccare venialiter.

Objicies 3. Deus poterat homini innocenti dare auxilium sufficiens tantùm ad vitandum peccatum veniale; non enim tenebatur ipsi dare auxilium efficax: sed cum illo auxilio sufficienti potuisset quidem homo innocens vitare peccatum veniale, sed tamen illud de facto non evitasset; quia ut suo loco dicemus, hæc est natura auxilij sufficientis, ut cum illo possimus agere, sed de facto non agamus: ergo. &c.

Respondeo, distinguendo similiter majorem: potuit dare auxilium sufficiens tantùm, absolute loquendo, concedo; factâ prædictâ suppositione, nego: quia ex suppositione quòd vellet Deus hominem, quamdiu suam innocentiam conservaret, eximere ab omni prorsùs miseria tam animi, quàm corporis, necesse fuit, ut sicut semper dabat auxilia efficacia ad impediendam mortem, passionem, & concupiscentiam, ita daret semper auxilia efficacia ad vitandum quodcumque peccatum veniale: quæ solutio magis explicabitur, quando simile argumentum proponemus contra impeccabilitatem Beatorum.

Objicies 4. poterat Deus prohibere primis parentibus esum pomi sub pœna peccati venialis, sicut prohibuit sub pœna peccati mortalis; tunc autem comedendo pomum vetitum, peccassent tantùm venialiter: potuissent etiam primi parentes dicere mendacium iocosum; & alia facere venialiter tantùm peccaminosa.

Respondeo semper, absolute loquendo hæc omnia fieri potuisse, non tamen ex prædicta suppositione, propter rationes satis, superque explicatas.

Objici potest 5. quòd primi parentes erant liberi libertate abstinentiæ, abstinendo à venialibus peccatis, aliàs non meruissent observando præcepta, per quæ hujusmodi peccata prohibebantur. Sed similis objectio solvenda est agendo de libertate, & impeccabilitate Christi, ubi ostendemus Christum nedum fuisse

impeccabilem venialiter ficut homo erat in ftatu innocentiæ, fed etiam non potuiffe peccare mortaliter; & quòd tamen hæc omnimoda impeccabilitas nec impediebat libertatem indifferentiæ, nec meritum Chrifti in obfervandis omnibus præceptis.

Inferes idem dicendum effe de angelis ac de homine innocente, quòd fcilicet quamdiu angelus fuam innocentiam confervavit, nunquàm potuit peccare venialiter: & quia angeli boni femper confervaverunt fuam innocentiam, ideò nunquàm potuerunt peccare venialiter: fi enim hoc privilegium hominibus fuit conceffum, ut quamdiu benè effent ordinati quoad rationem fuperiorem vitando omne peccatum mortale, effent etiam benè ordinati quoad rationem inferiorem vitando omne peccatum veniale; nulla eft ratio denegandi angelis idem privilegium. Hæc eft aliundè notabilis differentia inter angelos, & homines, quòd angeli non poffunt peccare venialiter, etiam poftquàm peccaverunt mortaliter: undè docet D. Thomas, quòd dæmones in omnibus fuis operibus mortaliter peccant: fed homines poft peccatum mortale, per quod perdiderunt innocentiam, poffunt venialiter peccare. Sed hanc differentiam alibi commode explicabimus.

ARTICULUS IV.

Vtrùm primi parentes tentati fuerint tam ab intrinfeco, quàm ab extrinfeco.

Janfenius libro de gratia primi hominis, & angelorum, capite tertio, ait, quòd Doctores Scholaftici non advertentes latitudinem hærefis Pelagianæ, admiferunt in ftatu innocentiæ internam fuperbiæ tentationem: ipfe verò è contra exiftimat hujufmodi tentationem fuiffe externam tantùm ex parte ferpentis; & reprehendit præcipuè Vincentium Afturicenfem quòd dixerit primos parentes fuiffe maximè tentatos de fuperbia ex confideratione fuorum bonorum etiam fpiritualium: nihilominùs fententia hujus Thomiftæ, quam optimè explicat in relectione de gratia Chrifti, quæftione fexta, conclufione quinta, eft neceffariò admittenda

admittenda, ut patebit ex rationibus conclusionis sequentis.

Conclusio: beneficia tam gratiæ, quàm naturæ primis parentibus collata, fuerunt ipsis maxima tentatio superbiæ, non quidem directè, & formaliter, sed indirectè, & occasionaliter.

Probatur 1. & infertur ex ipsa rerum natura: constat experientiâ quotidianâ, quòd excellentia alicujus est ipsi occasio superbiæ, & tantò major est occasionalis tentatio superbiæ, quantò major est excellentia: monstrum enim superbiæ hoc habet proprium, ut cum cætera vitia non delectentur nisi pravis operibus, hæc veluti nutriatur medullâ virtutum, sumens ex illis omnibus occasionem vanitatis: quantò igitur excellentiora fuêre beneficia tam gratiæ, quàm naturæ primis hominibus collata, tantò major fuit in eis tentatio superbiæ, non quasi hujusmodi divina beneficia directè, & formaliter inclinent ad superbiam, cùm potius de se inclinent ad maximam humilitatem, sed quia primi parentes sumpserunt ex eis occasionem superbiæ.

Confirmatur, & explicatur magis hæc ratio ex dictis in tractatu de angelis: quantò major fuit excellentia tam angelorum, quàm primorum parentum tam supernaturalis, quàm naturalis, tantò major fuit ipsis tentatio superbiæ indirecta, & occasionalis; quatenùs pulchritudo hujus excellentiæ ita ad se convertit oculos, & attraxit mentem primorum parentum, & angelorum, ut eam nimis considerando, & in ea sibi complacendo, non cogitaverint de ipsa referenda in Deum, nec de gratiarum actione pro tantis beneficijs habenda, nec de auxilio divinæ gratiæ sibi ad eam conservandam necessario, & eorum precibus obtinendo: undè peccaverunt committendo peccatum superbiæ, ut in eodem tractatu de angelis explicuimus, & iterùm infra explicabimus.

Probatur 2. Argumento prædicti Thomistæ, quod videtur convincens; non debemus magis tribuere primo homini, quàm supremo angelorum; quia si naturam spectemus, angelus excedit hominem, si spectemus gratiam, uterque fuit in ea creatus: sed supre-

mus angelorum tentatus fuit ab intrinseco : ergo illam tentationem intrinsecam admittere possumus in primo homine : minor probatur : nam licet alij angeli mali peccaverint ex suggestione primi angeli, & sic ab extrinseco tentati fuerint, ipse tamen primus angelorum, vel potiùs dæmonum, à nullo tentatus fuit, quàm à se ipso : unde tentatio ejus orta est ab intrinseco, non obstante quòd esset in statu innocentiæ : ergo non obstante simili statu innocentiæ potuit homo tentari ab intrinseco.

Confirmatur, & explicatur magis hæc ratio: quando serpens extrinsece tentabat Evam, & ipsa Eva Adamum, necesse erat quòd extrinsecæ tentationi corresponderet intrinseca tentatio in mente primorum parentum, quia erat necesse quòd interiùs apprehenderent id quod exteriùs dicebatur : & quia id quod exteriùs dicebatur, & quod interiùs apprehendebatur, erat objectum excellentissimum, scilicet ipsa similitudo cum Deo, *eritis sicut dii*, &c. non potuit non esse maxima tentatio superbiæ : & re vera hæc cogitatio de similitudine cum Deo capax fuit nedùm inducendi primos parentes ad peccatum superbiæ, sed omnes etiam angelos qui peccaverunt, sive omnes dæmones.

Obiectiones Jansenij ad hoc unum argumentum reducuntur : qui eximitur à minori tentatione, eximi etiam debet à maiori : sed homo innocens fuit exemptus à tentatione concupiscentiæ, quæ est minor, quàm tentatio superbiæ (ad quod probandum adducit Jansenius plura D. Augustini testimonia) : ergo eximi debuit à tentatione superbiæ, quæ est major.

Confirmatur efficaciùs : quamdiu homo innocens suam conservabat innocentiam, debebat præservari ab omni miseria, & afflictione tam animi, quàm corporis: sed tentatio superbiæ est miseria & afflictio animi, sicut tentatio concupiscentiæ est miseria, & afflictio corporis : ergo antequam homo innocens per aliquod mortale peccatum suam innocentiam perdidisset, debebat esse exemptus tam à tentatione superbiæ, quàm à tentatione concupiscentiæ.

Respondeo ad obiectionem 1. retorquendo argumentum ; sicut enim qui eximitur à minori tentatione,

videretur etiam eximendus à majori, ita qui eximitur à malo minori, videretur etiam eximendus à majori: & tamen homo innocens factus eſt immortalis, impaſſibilis, & inconcupiſcibilis, immò ſecundùm ipſum Janſenium, non potuit aliter fieri; & inſuper, ut ſupra demonſtravimus, factus eſt impeccabilis venialiter: quare igitur non eſt factus impeccabilis mortaliter; cum certum ſit peccatum mortale eſſe malum longè majus, quàm ſit mors, paſſio, & concupiſcentia, inſuper & peccatum veniale?

Reſpondeo 2. juxta Regulam in articulo præcedenti explicatam: qui eximitur à minori tentatione, eximendus eſt à majori, quantùm eſt de ſe, abſolutè loquendo, concedo; facta ſuppoſitione ordinis innocentiæ, nego: quia ex ſuppoſitione talis ordinis, quamdiu homo ſecundùm rationem ſuperiorem ſe ipſum ſubjiciebat Deo, tamdiu Deus ipſi ſubjiciebat rationem inferiorem, & partem etiam inferiorem: ſed conveniens erat ut ipſe homo per cooperationem ad divinam gratiam conſervaret hujuſmodi ſubjectionem ſecundùm partem ſuperiorem: conveniens erat etiam, ut quamvis eximeretur ab omni tentatione ſecundùm rationem, & partem inferiorem, permitteretur tamen tentari ſecundùm rationem, & partem ſuperiorem, non enim datur certamen ſine aggreſſione, nec coronatur niſi qui legitimè certaverit, inquit Apoſtolus: ut ergo homo innocens poſſet obtinere gloriam per modum præmij, & coronæ, conveniens fuit, ut Deus permitteret in ſtatu innocentiæ tentationem prædictam.

Reſpondeo ad confirmationem 1. retorquendo etiam argumentum: nam ſi homo innocens ab omni prorſùs miſeria, & afflictione tam animi, quàm corporis fuit exemptus: quomodo potuit eſſe obnoxius mortali peccato; certum eſt enim potentiam peccandi maximam eſſe miſeriam; & certum eſt, quòd ille qui cognoſcit per mortale peccatum auferri ſibi jus ad vitam æternam, & induci reatum pœnæ æternæ, non poſſet non affligi, ſi aliunde conſideraret incertum eſſe an peccabit mortaliter, vel non.

Reſpondeo 2. diſtinguendo duplex genus tentatio-

nis superbiæ, juxta alteram Regulam superiùs etiam explicatam: alia tentatio est proveniens ex passione, quæ præoccupat mentem, & ipsam perturbat: & ista est miseria & afflictio animi, quæ non poterat convenire homini innocenti: altera provenit ex objecti præexcellentia, quæ sine animi perturbatione, sed potiùs plena, ac perfecta deliberatione cognoscitur: & hæc non est miseria, nec afflictio animi, nisi occasionaliter tantùm, quatenùs dat occasionem superbiendi, & mortaliter peccandi. Sed sicut à statu innocentiæ removeri non potest potentia peccandi mortaliter, ita nec tentatio, quæ dat occasionem hujus peccati.

ARTICULUS V.

Doctrina notatu dignißima, contra Iansenium, de universalitate orationis etiam pro statu Innocentiæ.

Postquam Jansenius in prædicto libro 2. de gratia Christi Salvatoris capite conatus est ostendere primos parentes non fuisse tentatos ab intrinseco, nisi per meram simplicem apprehensionem tentationis extrinsecæ, infert hujusmodi tentationem fuisse levissimam, & potuisse primos parentes eam facillimè superare, proindéque non fuisse necessarium quòd recurrerent ad orationem, ut divinum auxilium impetrarent; immò videbimus ex eodem Jansenio, quòd si vera esset eius doctrina, stulti fuissent primi parentes si orassent.

D. Thomas Jansenio semper oppositus docet contrariam sententiam, ut videbimus in sequenti conclusione.

Conclusio: oratio fuit necessaria primis parentibus ad impetrandum perseverantiæ donum: & ideò non perseveraverunt, quia non oraverunt.

Probatur 1. expressissima authoritate summi Pontificis Gelasii in dictis adversùs Pelagianam hæresim tomo secundo Conciliorum pagina 257. ubi sic loquitur: *Si in ipsis primis hominibus, dum sua nimiùm felicitate confidunt, & tantam Dei gratiam in vacuum recipientes non orando (quod utique*

nusquàm fecisse referuntur) nec de perceptis gratias referendo, ut eadem intemerata durarent, incolumes constare nequiverunt, quanto magis post prævaricationis ruinam, in quam malâ sui confidentiâ, creatorem nullatenus inquirendo, lethaliter inciderunt, absque divino munere suis viribus vel ægri stare non possunt, sine quo nec integri persistere valerent? Quæ sententia notatu dignissima est, nihil enim clarius, & expressius afferri potest contra Jansenium, sicut nec ad admittendam necessitatem Orationis.

Probatur 2. non minùs expressâ authoritate D. Thomæ, prima parte, quæst. 94. articulo 4. ad quintum: ubi loquens de primo homine, & explicans quomodo non fuisset deceptus, ait, *subventum ei fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat: nec est instantia quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licèt tunc maximè indigeret, quia iam præcesserat peccatum in anima, & ad Divinum auxilium recursum non habuit.*

Hæc D. Thomas, quibus verbis manifestè docet, noluisse dare Deum primis parentibus donum perseverantiæ, nisi illud postularent recurrendo ad eum pro ipso obtinendo; quod quia non fecerunt, ideò peccaverunt. Quæ doctrina præceptoris angelici fundatur in authoritate D. Augustini, qui libro de dono perseverantiæ capite 16. ait. *Cùm constet Deum alia dona etiam non orantibus, sicut initium Fidei, alio non nisi orantibus præparasse, sicut usque in finem perseverantia, profectò qui se ipso hanc se habere putat non orat ut habeat.* Et libro de Ecclesiasticis dogmatibus, capite 56. sic loquitur: *Nullum credimus ad salutem nisi Deo invitante venire, nullum invitatum salutem suam nisi Deo auxiliante operari, nullum nisi orantem auxilium promereri*: in quibus verbis D. Augustinus nullum prorsùs excipit, nequidem primum hominem, vel etiam angelum.

Probatur 3. & infertur ex dictis supra: ostendimus enim omnia beneficia primis parentibus collata, non

fuisse eis naturalia, vel connaturalia, sed purè gratuita, & supernaturalia: ergo conveniens erat, ut in illis non se conservarent nisi per orationem impetrarent donum perseverantiæ. Consequentia probatur: quia fuit quidem conveniens ut ipse Deus ex summa liberalitate, & bonitate sua hujusmodi dona conferret etiam non rogatus, sed ut recognoscerent homines non habere hæc dona ex se ipsis, sed ex mera misericordia creatoris, conveniens fuit, ut Deus reservaret sibi auxilium, seu donum perseverantiæ, & non daret illud nisi rogatus, eo quòd oratio est protestatio, quam facimus illi, à quo aliquid postulamus, non habere nos illud ex nobis ipsis, sed expectare ex ipsius benevolentia. Debebant igitur primi parentes orare, & protestari Deo, quòd recognoscebant se omnia beneficia ab ipso recepisse, & sine ipsius auxilio ea conservare non posse: & quia non oraverunt nec postulaverunt hujusmodi auxilium, & donum, idcircò non fuit eis collatum, & non perseveraverunt.

Obijcit primò Jansenius: si primi parentes cecidissent, quia non oraverunt, nec gratias egerunt Deo, sequeretur primum eorum peccatum non fuisse peccatum commissionis, & superbiæ, sed peccatum omissionis tantùm, sive fuisse omissionem orationis & gratiarum actionis.

Respondeo, quòd sicut docent communiter Casuistæ, quòd dum aliquis tentatur graviter, tenetur ad tentationem superandam orare ut auxilium Divinæ gratiæ impetret: & tamen si tentationi succumbit, & peccatum committit v. g. invidiæ, omissio orationis non censetur speciale peccatum, quia non obligat per se, & ratione sui, sed per accidens, & ratione alterius. Ita cum in primis parentibus gratiarum actio, & oratio non obligarent per se & ratione sui, sed tantùm ad vitandam superbiam, idcircò earum omissio non fuit speciale peccatum distinctum à peccato superbiæ; & sic semper manet quòd superbia fuerit primum eorum peccatum.

Obijcit 2. non est superbia si beneficia nobis collata, vel conferenda non referantur ad Deum, quando non tenemur ea referre, præceptum enim referendi ipsa in

Deum est præceptum affirmatiuum, quod non obligat pro semper: sed hæc est differentia inter angelos, & primos parentes, quòd tota angelorum via fuit unicum instans, in quo proindè tenebantur ad huiusmodi relationem omnium bonorum suorum in Deum, ideò qui non retulerunt, peccaverunt peccato superbiæ: sed via primorum parentum erat tota vita ipsorum; undè non est ratio, cur obligarentur in illo brevi tempore quo remanserunt in statu innocentiæ, ad referenda omnia bona sua in ipsum Deum, sed supererat tempus ad satisfaciendum huic præcepto.

Respondeo, quòd propter hanc rationem licet primi parentes toto illo tempore, quod præcessit eorum peccatum, & tentationem serpentis, nec gratias egerint Deo, nec oraverint, atque ita sua beneficia in ipsum Deum practicè non retulerint, nondùm tamen peccaverant peccato superbiæ, quia nondùm referre tenebantur: sed statim atque à Dæmone mediante serpente tentati fuerunt de affectatione divinitatis, eo simili modo quo Dæmon ipsam affectaverat, tunc obligavit huiusmodi præceptum referendi omnia in Deum; & quia hoc non fecerunt, idcircò peccaverunt peccato superbiæ.

Advertendum est, omnes rationes allatas æquè convincere de angelis, ac de primis hominibus, ut consideranti patebit: undè quidam expositores scripturæ Sacræ, supra illum Apocalypsis locum, capite octavo, *factum est silentium in cælo*, dicunt tempore illius silentii bonos angelos orasse Deum, & ab eo postulasse auxilium ad vincendos angelos malos, sicut de facto vicerunt.

ARTICULUS. VI.

An, & quomodo primi parentes fuerint immortales, & impassibiles.

Inferes primò, vel potiùs constat ex iam sæpiùs dictis, primos parentes fuisse immortales, impassibiles, &c. Undè nunc superest assignare generalem Regulam ad solvendas objectiones hæreticorum Pelagianorum,

qui, ut supra etiam vidimus, dicebant hominem fuisse conditum in natura pura sine ullo gratiæ beneficio.

Regula igitur generalis hæc est, quòd distinguenda est duplex concupiscentia, antecedens, & subsequens: concupiscentia antecedens est ea quæ prævenit ipsam rationem, subsequens est quæ subsequitur rationis imperium, ut magis explicatur in tractatu de actibus humanis: in primis igitur parentibus non potuit esse concupiscentia antecedens, sive quæ præveniret eorum rationem, poterat tamen esse subsequens, sivè quæ rationis imperium subsequeretur: quando igitur viderunt pomum vetitum, & illud concupiverunt, hæc omnia fuerunt .... ad internum peccatum superbiæ, priùs enim quàm concupiscerent hujusmodi pomum, crediderant verbis serpentis, priùs autem quàm serpenti crederent, jam internum superbiæ peccatum commiserant, ut supra ex D. Augustino, & D. Thoma notavimus: ergo concupiscentia pomi vetiti fuit consequens ad peccatum, quod jam destruxerat gratiam in qua principaliter consistebat eorum innocentia.

Inferes 2. dona immortalitatis, impassibilitatis, &c. collata primis parentibus, fuisse entitativè supernaturalia. Videtur hæc conclusio omninò vera quamvis Gonetus insinuet hæc dona fuisse entitativè naturalia, & tantùm supernaturalia quoad modum.

Probatur: quia debemus exaltare divinam liberalitatem, & magnificentiam, bonitatem, & misericordiam, quantùm possumus; & aliundè nullum sequitur inconveniens: sed major concipitur liberalitas, & magnificentia, bonitas & misericordia Dei, si hæc omnia dona sint entitativè supernaturalia, & non solùm naturalia; certum est enim quòd ens supernaturale est longè perfectius ente naturali: ergo debemus dicere fuisse entitativè supernaturalia, & non tantùm quoad modum.

Confirmatur ex communi doctrina Thomistarum, qui cum D. Thoma docent, quòd virtutes morales infusæ sunt entitativè supernaturales, quia proveniunt ab ipsa gratia, quæ est entitativè supernaturalis, & debet effectus proportionari suæ causæ, quantum fieri potest, maximè si dimanet tanquam proprietas ab es-

sentia, ut docent Philosophi: cum igitur ex communi etiam Thomistarum doctrina, dona immortalitatis, & impassibilitatis in primis parentibus à gratiæ emanarunt tanquam ejus proprietates, & effectus, conveniens erat, quòd forent entitativè supernaturalia.

Objicies: illud est naturale quoad entitatem licèt sit supernaturale quoad modum, quod perficit hominem intra ordinem naturæ, conferendo aliquid ipsi connaturale, immò aliquid quod per ens purè naturale fieri potest: sed diximus supra agendo de natura integra quòd homo naturalem habet inclinationem ad immortalitatem, & impassibilitatem, & quòd utraque ipsi conferri potest per donum entitativè naturale: ergo donum immortalitatis, & impassibilitatis non fuit supernaturale in primis parentibus.

Confirmatur: accidens quod recipitur in subjecto, debet ei proportionari, quia juxta Philosophorum axioma, omne receptum ad modum recipientis recipitur: sed immortalitas, & impassibilitas erant in subjecto corporeo; ergo debebant esse entitas corporea: non videtur autem aliquid purè corporeum esse supernaturale, vel saltem hoc non videtur conveniens: ergo non debuerunt esse supernaturalia.

Respondeo, distinguendo majorem, & assignando Regulam generalem: debet esse naturale vel formaliter, vel eminenter, concedo; formaliter semper, nego: fatemur autem prædicta immortalitatis, & impassibilitatis dona fuisse naturalia eminenter, sed negamus fuisse naturalia formaliter: & est manifestum exemplum in doctrina Thomistarum jam allata; virtutes enim morales infusæ, ut fortitudo, & temperantia, perficiunt hominem juxta naturalem ipsius inclinationem, homo enim naturaliter inclinatur ad fortiter agendum, & temperatè vivendum, & tamen non desinunt hujusmodi virtutes esse formaliter supernaturales, & hæc præstant quatenus sunt etiam eminenter naturales.

Ad confirmationem dico ens supernaturale tam includere corporea, quàm spiritualia, ut patet in eodem exemplo, nam juxta D. Thomam, & omnes

Thomistas, virtutes morales infusæ fortitudinis, & temperantiæ recipiuntur in appetitu sensitivo irascibili, & concupiscibili, & ita sunt corporeæ, & tamen non desinunt esse formaliter entitativè supernaturales: quamvis autem accidens ex natura subjecti proveniens debeat esse proportionatum ipsi, attamen si proveniat ex gratia, non debet esse proportionatum, sed super excedens, sicut ipsa gratia superexcedit naturam: cum igitur dona immortalitatis, impassibilitatis, &c. provenirent ex divina gratia, sicut ex ea proveniunt virtutes morales infusæ, non erant proportionata subjecto, sed illud superexcedentia.

ARTICULUS VII.

Vtrùm aliquis reprobus fuisset, si status Innocentiæ perseverasset.

Conclusio: nullus reprobus fuisset ex hominibus, sed tantùm ex angelis, si status Innocentiæ perseverasset. Videtur expressa sententia D. Gregorij, & D. Thomæ, quamuis aliqui Theologi etiam ex Thomistis existiment quòd nedùm aliqui reprobarentur in statu innocentiæ, sed etiam quòd tunc fuissent plures reprobi, quàm nunc.

Probatur 1. expressa authoritate D. Gregorij libro 4. moralium capite 36. ubi ait: *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret: sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Quæ verba explicans sanctus Thomas quodlibeto quinto, articulo 8. sic loquitur: *Quod verò Gregorius dicit, quòd si primus homo non peccasset, nequaquàm ex se filios gehennæ generaret, indubitanter verum est, non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii iræ nascuntur: quod autem subdit, quòd hi soli qui nunc salvandi sunt, nascerentur, intelligendum est, quòd pronomen facit simplicem demonstrationem, quia videlicèt soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis, non*

autem demonstrationem personalem, quia aliæ personæ essent hominum qui salvarentur. Quibus verbis D. Thomas sic exponit Gregorium, ut si primus parens non peccasset, soli electi generarentur, licèt in individuo non essent ijdem qui modò salvantur: loquitur ergo D. Gregorius sicut ille qui videns aliquam herbam in horto alieno, ait, hæc herba crescit in horto meo: non vult enim significare quòd illa herba in individuo crescat in horto suo, sed herba ejusdem rationis, seu speciei.

Dices D. Thomam in authoritate jam relata addere unam particulam, quæ destruit expositionem nostram; ait enim quòd nascerentur electi quantum est ex ratione originis: ergo non vult tunc omnes fore electos, absolutè loquendo, sed tantùm si attendatur origo, quia nascerentur cum originali justitia: immò idem Doctor angelicus prima parte, quæstione 100. articulo 2. in responsione ad primum explicans eamdem authoritatem D. Gregorij, ait expressè: *Si Adam non peccasset non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicèt quòd ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ, possent tamen fieri filii gehennæ peccando per liberum arbitrium.*

Sed contra: quia licet in illo duplici testimonio non determinet D. Thomas, utrùm forent absolutè prædestinati, immò dicat quòd aliqui possent fieri reprobi, nihilominùs statim post verba prædicta subdit, *vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quod essent in justitia confirmati, sed propter Divinam Providentiã, per quam a peccato conservarentur immunes.* Quibus verbis mentẽ suam satis explicat Sanctus Doctor, & quamvis neget fore confirmandos in gratia omnes homines, si status innocentiæ perseverasset, indicat tamen esse probabile, quòd ab omni peccato præservarentur per specialem Dei providentiam, & sic omnes forent absolutè loquendo prædestinati: in præcedenti verò authoritate vult solùm quòd possent tunc omnes peccare, & sic fieri filij gehennæ ad tempus, quia vult in illo articulo probare, quòd non essent confirmati in gratia, sed non vult quòd possent mori in peccato, & sic ab-

solutè fieri reprobi: sufficit autem quòd D. Thomas nostram sententiam probabilem reputet, & nullibi reprobet, vel oppositam doceat.

Eamdem sententiam amplectuntur in primis Scotus in secundo sentent. distinct. 20. quæst. 2. & subindè omnes etiam Scotistæ: invenio autem ex Thomistis tres celebres qui nostram sententiam contra alios Thomistas docent, & propugnant: primus est ..... Episcopus in commentario Epistolæ ad Ephesios capite primo, in §. de reprobis: secundus est Marcus à Serra in commentario illius articuli secundi, quæstionis 100. primæ partis: Tertius est Gonetus tomo 4. de prædestinatione, & reprobatione, disputatione 5. in fine articuli quarti.

Probatur 2. Quia juxta nostram sententiam plura scripturæ Sacræ testimonia faciliùs, & clariùs explicantur, quàm juxta sententiam aliorum: nam in primis Genes. 3. dixit Deus ad Evam, *multiplicabo ærumnas, & conceptus tuos:* ubi multiplicatio filiorum Evæ ponitur ut pœna peccati ipsius: quod clarè, & facilè intelligitur in nostra sententia: si enim Eva non peccasset, & Adamum ad peccandum non induxisset, non generasset nisi filios prædestinatos, nunc autem in pœnam peccati generavit filios nedùm prædestinatos, sed etiam reprobos: deindè in pœnam peccati terra germinavit spinas vel quoad substantiam, vel saltem quoad modum: pœna etiam peccati est, quòd nascantur monstra in mundo saltem inter homines, omnis enim monstruositas oritur ex defectu generationis, nullus autem esset ipsius defectus in statu innocentiæ: cùm igitur divina providentia longè major esse debuerit circa felicitatem mentis, quàm corporis; & aliundè suboriantur reprobi inter prædestinatos, tanquàm spinæ inter rosas, & tanquàm monstra inter animalia perfecta, non debuisset divina providentia permittere quòd inter electos nascerentur reprobi in statu Innocentiæ. Tertiò, Christus in Evangelio alloquens peccatores, & reprobos ait, *vos ex patre diabolo estis:* vocat etiam eos *genimina viperarum:* alibi etiam comparat istum mundum agro, in quo pater familias seminavit bonum semen, sed ini-

micus homo ſuper ſeminavit zizania. Hæc & alia ſimilia clarè, & facilè verificantur in noſtra ſententia, quia nulli fuiſſent reprobi, immò nulli peccatores, ſi Diabolus in figura ſerpentis primos parentes non induxiſſet ad peccandum: omnes igitur peccatores, & reprobi vocari poſſunt filij ſerpentis, & Diaboli: & in eodem ſenſu dicitur ſæpiùs in ſcriptura. quòd initium, & radix omnis peccati eſt ſuperbia, quia niſi angeli peccaſſent peccato ſuperbiæ, & niſi primi parentes ſimile peccatum commiſiſſent, nulli eſſent in mundo peccatores, ſed omnes omninò forent innocentes.

Probatur 3. ratione congruenti: quia ut ait Pſalmiſta, miſericordia ejus ſuper omnia opera eius, & idem Deus inclinatur magis ad manifeſtationem ſuæ miſericordiæ, quàm ſuæ juſtitiæ, vel cujuſvis alterius, attributi; ſicut igitur dicebamus in articulo præcedenti, quòd in elevatione hominis ad ordinem ſupernaturalem, & ſtatum innocentiæ debemus magnificare liberalitatem Divinam, quantùm poſſumus, citra inconveniens: ſed nullum foret inconveniens, ſi omnes prorsùs homines eſſent prædeſtinati ſubſiſtente ſtatu innocentiæ, & in hoc maximè manifeſtaretur Divina Miſericordia: ergo, &c.

Confirmatur, & explicatur magis hæc ratio: quamvis verum ſit juxta eundem Pſalmiſtam & quòd omnia opera Dei ſunt miſericordia, & veritas, quatenùs miſericordia, & juſtitia relucent in omnibus divinis operibus; tamen miſericordia prædeſtinans, & iuſtitia reprobans nequeunt manifeſtari reſpectu eiuſdem individui, cum nequeat una, eademque perſona ſimul ac ſemel ſalvari, & damnari: ſupereſt ergo ut manifeſtentur reſpectu eiuſdem ſpeciei: ſed quamvis angeli & homines differant ſpecie in ordine naturæ, immò omnes omninò angeli differant invicem ſpecie, attamen in ordine ſupernaturali ſunt eiuſdem ſpeciei, quatenùs gratia eſt eiuſdem ſpeciei in omnibus tam hominibus quàm angelis: igitur prædeſtinatio, & reprobatio manifeſtare debent divinam Miſericordiam, & iuſtitiam, conſiderando totam illam multitudinem hominum, & angelorum, non diviſivè, ſed collectivè; ſufficit ergo, quòd aliqui ex angelis fue-

rint reprobi ad manifestationem divinæ iustitiæ; atque ita congruum est, ut multò plures angeli fuerint prædestinati, & omnes prorsùs homines prædestinati essent, si status innocentiæ perseverasset.

Confirmatur: quia iuxta rationem D. Thomæ, quam explicuimus prima parte agendo de angelis, eò plures sunt creaturæ quò sunt nobiliores: atque ita angeli, qui sunt nobiliores hominibus, sunt in multo maiori numero, immò angeli ordinum superiorum sunt plures quàm ordinum inferiorum, quia sunt etiam nobiliores: cum igitur prædestinati sint in infinitum nobiliores reprobis, debet esse in infinitũ maior numerus prædestinatorum, quàm reproborum: hoc verificatur in nostra sententia, per se loquendo: quia si nullum fuisset originale peccatum, tota hominum multitudo fuisset prædestinatorum; aliundè maior est numerus angelorum prædestinatorum, quàm reproborum; & sic numerus prædestinatorum quasi in infinitum excessisset numerum omnium reproborum: per accidens autem fuit, quòd hic ordo perturbaretur ut ita loquar, per peccatum primorum parentum, quamvis adhuc etiam maior sit, absolutè loquendo, numerus prædestinatorum, quàm reproborum, ut postea videbimus.

Obiicies 1 primi parentes cum tota plenitudine suæ gratiæ non potuerunt servare ut ita loquar, præceptum de non comedendo pomum, quamvis facillimum, ita ut Tertullianus ipsum vocet *puerile mandatum*: ergo cum eorum filii non habuissent abundantiorem gratiam, credibile est, quòd plures eorum etiam transgressi fuissent præceptum Dei, atque ita forent reprobi.

Respondeo, negando consequentiam, & paritatem: quia in Adamo omnes posteri continebatur, voluntas enim omnium hominum inclusa erat in Adami voluntate, ut dicemus postea: undè si Adamus vicisset tentationem, & præceptum observasset, hæc victoria, & obedientia non ipsi soli, sed omnibus etiam eius posteris attributa fuisset, & in eiusdem victoriæ præmium tum ipse, tum posteri ipsius per specialem Dei providentiam ab omni vlteriori tentatione, & omni pecca-

to fuiſſent exempti : undè hoc privilegium non exigeret abundantiorem gratiam , ſed ſpecialem Dei providentiam , vel ad ſummum exigeret , ut toties quoties divinum præceptum eſſet obſervandum , daretur omnibus hominibus auxilium efficax , cum tamen primis parentibus non fuerit collatum niſi auxilium ſufficiens.

Obiicies 2. non eſt maior , immò minor ratiò , cur aliqui ex angelis fuerint reprobi , quàm ex omnibus hominibus ; quia angeli ſunt nobiliores hominibus,undè maior debet eſſe providentia circa angelos , quàm circa homines ; tum quia omnes angeli ſpecie differunt , homines verò ſolo numero ; undè tot ſpecies perierunt , quot angeli ceciderunt , cadentibus verò hominibus , aliqua tantum pars unius ſpeciei periiſſet.

Reſpondeo , negando paritatem ; eo quòd omnes homines ſe habebant in Adamo ad modum unius , ut iam inſinuavimus; undè congruum erat , quòd ſi Adamus ſtetiſſet , omnes ad modum unius forent prædeſtinati : aliundè etiam rationes obiectionis hoc potiùs ſuadent , quàm oppoſitum ; cùm enim peccatum angelorum , & hominum in ſtatu innocentiæ non potuerit connaturaliter aliud eſſe , quàm peccatum ſuperbiæ , & maior occaſio ſuperbiæ ſit maior excellentia, congruum fuiſſet, ut cum angeli eſſent nobiliores hominibus , in eis potiùs , quàm in iſtis huiuſmodi peccatum permitteretur : & hæc eſt ratio , propter quam docent communiter Patres , & Doctores , primum ex omnibus angelis qui peccauerunt , fuiſſe abſolutè nobiliſſimum omnium angelorum: ſimiliter quia iuſtitia non uno tantùm modo , ſed pluribus manifeſtari debebat , congruum fuiſſet, ut ex angelis tantùm, in quibus diverſitas ſpeciei dat occaſionem manifeſtationis diverſæ iuſtitiæ Dei , ex ipſis , inquam , forent aliqui reprobi : & hæc eſt ratio, propter quam docent etiam communiter Doctores , quòd aliqui ex omnibus ordinibus angelorum permiſſi ſunt cadere , & fuêre reprobi.

ARTICULUS VIII.

Describitur status Innocentiæ.

Status Innocentiæ definiri, vel potiùs describi potest, status omnium ferebonorum aggregatione perfectus: cum enim divinam liberalitatem, & bonitatem extollere debeamus, quantum possumus, dicendum est, quòd primis parentibus contulit Deus omnia bona nedùm naturæ, sed etiam gratiæ, quæ ipsis communicari poterant, excepta sola beatitudine perfecta, quam suis meritis debebant acquirere; adiuvante tamen divina gratia.

Primò igitur contulit Deus primis, parentibus ipsam gratiam sanctificantem, quæ in eorum anima fuit recepta; & in ea principaliter consistebat eorum innocentia, ut satis ostendimus in primo articulo hujus quæstionis: undè Ecclesiastici 7. dicitur, *fecit Deus hominem rectum:* illa enim rectitudo animæ, de qua ibi loquitur scriptura, non convenit homini nisi per gratiam sanctificantem.

Secundò, accepêre primi parentes omnes scientias à Deo infusas, in quibus homo natus est instrui: & sic fuere perfectissimi quantùm ad potentiam intellectivam, sicut quantùm ad essentiam animæ: undè Ecclesiastici 17. dicitur de primis parentibus, *Disciplina intellectus replevit illos: creavit illis scientiam spiritus: sensu implevit cor illorum; & mala, & bona ostendit illis.* Videatur D. Thomas prima parte, quæstione 94. articulo 3.

Tertiò Deus infudit primis parentibus omnes etiam virtutes, & omnia dona Spiritus Sancti: undè in scriptura ibidem dicitur, Deus creavit hominem de terra, & vestivit illum virtute: sic primi parentes fuêre quoad voluntatem perfectissimi non minùs quàm quoad intellectum. Videatur D. Thomas in eadem prima parte quæstione 95. articulo 3.

Quarto Deus contulit primis parentibus donum immortalitatis, impassibilitatis, & exemptionis à concupiscentia, quod satis superque constat ex dictis.

Quintò Deus dedit primus parentibus (quantum ad donum immortalitatis) dominium in omnia animalia, & in omnes herbas, in illa per imperium, in istas per usum: quia sicut in parvo mundo, sivè homine, pars inferior erat plenè subjecta superiori, partim per imperium, partim per usum; voluntas enim imperabat appetitui sensitivo, & utebatur membris corporis, sine ulla prorsùs eorum resistentia: ita in magno mundo simile dominium correspondêre debebat, ut homini tanquam superiori subijcerentur animalia quoad imperium, ita ut homine imperante, sine ulla resistentia fecissent animalia, quod præcipiebatur; herbæ verò ad usum subijcerentur, ita ut ipsis ad libitum usi fuissent homines sine ullo nocumenti periculo: de quo etiam videri potest D. Thomas.

Immò docet idem Sanctus Doctor, quòd in statu innocentiæ foret dominiū inter homines ad invicē, ita ut alij alijs tanquā prudentiores in rebus agendis dominarentur; sed non foret hujusmodi dominium despoticum, & servile cum rigore ex parte domini, & afflictione ex parte subditi; sed politicum, & regale cum plena satisfactione ex utraque parte. Distinctio duplicis hujus dominij superiùs explicata, est generalis Regula ad præveniendas objectiones.

Sextò locus homini innocenti destinatus, foret jucundissimus, & temperatissimus, qui idcircò Paradisus terrestris dicebatur; eo quòd locus debet correspondere locato. Habetur egregia descriptio terrestris hujus Paradisi apud Gonetum tomo 9. de gratia in fine disputationis tertiæ, sufficit advertere quòd dum homo innocens per aliquod certum tempus in illo terrestri Paradiso vixisset, translatus fuisset ad Paradisum cœlestem tam in corpore, quàm in anima.

Septimò erat in illo Paradiso Arbor vitæ, cujus virtus erat reparare hominis naturam, eamque jam senescentem pristinæ juventuti restituere: cum enim tunc homo manducasset, proindéque calor naturalis agendo in cibum, & vicissim patiendo à cibo, paulatim consumptus fuisset, reparari debuisset per cibum illius arboris, quæ propterea dicitur Arbor vitæ. Regula autem generalis ad objectiones præveniendas, est

quòd illa consumptio caloris naturalis foret insensibilis, sivè imperceptibilis, & sine ullo prorsùs dolore, sicut modò etiam non sentimus dolorem, quamvis quolibet instanti vitæ nostræ calor naturalis in nobis diminuatur.

Quod autem ait D. Augustinus, hujusmodi Arborem vitæ fuisse homini in sacramentum, sicut aliæ arbores erant ei in alimentum, intelligitur, non simpliciter loquendo, sed figurativè: quia nempè hæc Arbor erat figura Sacramenti Eucharistiæ. Cæterùm virtus Arboris eius erat naturalis, non enim erat necesse ponere in ea virtutem supernaturalem: de quo similiter videri potest Gonetus ibidem.

Octavò erat etiam Arbor prohibita; quæ dicta est, scientiæ boni, & mali, tum quia serpens inducens primos parentes ad comedendum de ipsius fructu, promittebat eis huiusmodi scientiam; tum quia re ipsa comedendo de fructu Arboris illius cognoverunt differentiam boni, & mali, sivè boni status in quo erant per innocentiam, & mali status, in quo fuerunt per peccatum.

Nonò probabilius est fructum illum vetitum esse ficum, quia ut refertur in historia novæ galliæ, quædam sunt insulæ in nova Gallia, quæ ferunt ficus pulcherrimas, quæ ex quacumque parte scindantur, habent impressum naturaliter signum Crucis, & credibile est, quòd eo instanti quo Adamus fructum illum comedit, vidit signum Crucis, & revelatum ei fuit ex Divina bonitate, & misericordia venturum Christum Redemptorem, & peccati ipsius reparatorem: folia etiam huius Arboris sunt ita longa, & lata, ut duo sufficiant ad tegendum totum corpus humanum: undè erant valdè accommoda, ut ex eis primi parentes se obtegerènt. Nomine autem pomi in scriptura sacra non intelligitur specificè ipsum pomum, sed genericè quilibet fructus; sicut panis non solet in scriptura sumi specificè, sed genericè pro quolibet cibo: & cum ista Regula generali habetur via ad solvendas obiectiones.

Decimò, non erant animalia in Paradiso, sed extra ipsum, quia, inquit D. Thomas, animalia morti obnoxia non debebant esse in loco hominibus immor-

talibus destinato: undè notat Rupertus Abbas quod Eva præ nimia curiositate dedit occasionem perditionis totius generis humani; cum enim vidisset quidquid erat in Paradiso, videre etiam voluit quid esset extra ipsum, & tunc dæmon serpentem paratum habuit, ut eam tentaret.

Tandem circa formationem hominis, notatu dignissima est sententia, quam tenent graves authores, nempè Deum ex quatuor mundi partibus, oriente, occidente, meridie, & septentrione sumpsisse pulverem, qui fuit materia productionis hominis, ut quocumque homo se verteret, & quocumque pergeret, semper recordaretur se non esse nisi pulverem, & ita præsentissimum haberet remedium illius peccati, cui soli erat obnoxius in statu Innocentiæ, nempè peccati superbiæ.

TRACTATVS

De variis statibus naturæ humanæ, & primæ partis Theologiæ Thomisticæ

FINIS.

THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

PARS SECVNDA.

TRACTATVS I.

Do Beatitudine.

FELIX initium, quod ab ipſa felicitate ſumitur; felicior erit progreſſus, in quo vera felicitas aperietur, & explicabitur; ac tandem feliciſſimus exitus, ſi hæc felicitas obtineatur. Cùm autem omnes velimus eſſe felices, nullus eſt, cui non debeat jucundus eſſe tractatus iſte de Beatitudine. Et cum Beatitudo ſit ultimus finis omnium noſtrorum operum, nullus eſt etiam cui tractatus iſte non ſit futurus utilis, immò neceſſarius. Suppoſita igitur utilitate, ac neceſſitate, ſicut & jucunditate.

Connexio hujus tractatus cum alijs hæc eſt. Theologia in primis conſiderat Deum ipſum, & poſtmodùm creaturas; quia Deus eſt objectum formale Theologiæ, creaturæ verò non conſiderantur ab ipſa, niſi purè, ac præcisè, quatenùs ad ipſum Deum referuntur. Poſtquàm igitur in 1. parte egimus de Deo uno; & de Deo Trino; & de Angelis, qui ſunt nobiliſſimæ creaturæ; agendum eſt de illis, quæ concernunt hominem; undè in hac 2. parte agimus de Beatitudine hominis: & quia ad illam pervenitur per actus humanos, ideò in hac eadem parte 2. agimus de actibus humanis. Et quia Beatitudo habet rationem finis ultimi; idcircò etiam agimus de ultimo fine.

Ut autem dignoſcatur, in qua parte ſuæ ſummæ Theologicæ Doctor Angelicus D. Thomas hunc tractatum explicet; ſciendum eſt, quòd Sanctus Doctor ſuam ſummam diviſit in tres partes: in quarum prima agit de Deo, & de Angelis: in ſecunda verò de omni-

bus, quæ concernunt hominem: & in tertia de Incarnatione, & de Sacramentis. Hæc autem ſecunda pars propter ſuam prolixitatem ſubdividitur in duas partes, quarum altera dicitur prima ſecundæ, ideſt, prima pars ſecundæ partis: & altera vocatur ſecunda ſecundæ, ſivè ſecunda pars ſecundæ partis.

In hac prima ſecundæ agitur de Beatitudine, & actibus humanis, ſicut & de ultimo fine hominis.

QUÆSTIO I.

De ultimo fine Hominis, ſivè Beatitudine ipſius Obiectiva.

SUpponimus plura rationem finis concernentia ex Philoſophia. Hîc ſolummodò inſinuabimus potiùs, quàm explicabimus ea, quæ ſunt abſolutè neceſſaria ab intelligentiam hujus tractatus.

Finis igitur eſt id, cujus gratiâ aliquid fit: & eſt duplex quoad propoſitum; alter intermedius, & alter ultimus. Finis intermedius eſt, qui medium locum tenet inter ipſa media, & ulteriorem finem: finis verò ultimus eſt, in quo ſiſtitur, ita ut appetitus non progrediatur ulteriùs, ſed ad ipſum omnia referantur. Verbi gratiâ, aliquis ſumit medicinam, ut recuperet ſanitatem, quam poſtea intendit inſumere ad majorem gloriam Dei. Medicina illa eſt purum medium ordinatum ad ſanitatem: ſanitas verò, reſpectu medicinæ, ſe habet tanquàm finis, ſed reſpectu gloriæ Dei, ad quam ordinatur, ſe habet etiam tanquàm medium: undè eſt finis intermedius. Ipſa verò gloria Dei, ad quam omnia hominis opera referri debent, eſt finis ultimus. Hæc autem magis conſtabunt ex ſequentibus articulis.

Beatitudo in hoc differt ab ultimo fine: quòd ultimus finis dicitur etiam reſpectu rerum inferiorum ipſo homine, ſed Beatitudo non dicitur niſi reſpectu ho-

minis, aliarumque rerum superiorum: quia requiritur ad Beatitudinem, quòd ultimus finis possideatur, & hujusmodi possessio cognoscatur: Angelus autem, & homo, sicut & Deus, cognoscunt se possidere suum finem ultimum, undè verè, & propriè loquendo in hujusmodi possessione sunt beati. Sed bruta, & alia inferiora, quando finem suum ultimum attingunt, non sunt capacia cognoscendi hujusmodi possessionem, undè propriè, & simpliciter loquendo non convenit ipsis beatitudo; & sic lapis non diceretur beatus, quamvis esset in centro suo, & ibi quietaretur.

Beatitutudo autem duplex est: altera objectiva; & altera formalis. Beatitudo objectiva est ipsummet objectum beatificum, per cujus possessionem reddimur beati: beatitudo verò formalis est actus ipse formalis, ratione cujus beatitudinem objectivam, sivè objectum beatificum possidemus. Explicabimus in hac prima quæstione beatitudinem objectivam hominis, & in secunda sequenti beatitudinem formalem.

ARTICULUS I.

An solus Deus sit ultimus finis, & beatitudo hominis; ita ut tota collectio creaturarum, sine Deo, non sit capax beatificandi hominem.

Advertendum est primò pro Regula generali, ut dignoscatur methodus nostra, quòd in omnibus Theologiæ tractatibus, & præsertim in isto, plures difficultates fusè explicamus, quæ videntur valdè utiles, quamvis alij ne verbum quidem de ipsis habeant: & è contra, plures difficultates, quas alij fusiùs prosequuntur, paucis expediemus, quia videntur inutiles. Cùm enim vera Theologia ad fidem, & mores ordinetur, quidquid non conducit ad fidem stabiliendam, & mores efformandos, non debet censeri ad Theologiam pertinere: & è contra quidquid ad hunc finem conducit, hoc totum censeri debet verum objectum, & subjectum Theologiæ.

Advertendum est 2. ad hoc ut magis elucescat egregia illa difficultas, quam in fronte articuli proposui-

mus; quòd, ex communi consensu Philosophorum, solus Deus est omnibus modis infinitus, sivè quoad essentiam, & omnes proprietates: & sicut implicat dari plures Deos, ita implicat dari plura bona, quæ sint omnimodè infinita. Communiter etiam Philosophi sentiunt, non dari bonum creatum, quod sit actu, & categorematicè infinitum: sed utrùm sit possibile, in hoc dissentiunt. Thomistæ docent, bonum creatum, actu, categorematicè, & simpliciter infinitum, implicare; & solummodò dari infinitum syncategorematicè, & in potentia. Aliqui verò ex modernis existimant dari posse infinitum creatum vel in magnitudine, vel in multitudine, vel alijs modis, non tamen omnibus modis, hoc enim ut jam diximus, soli Deo convenit. Supponamus igitur, & gratis concedamus nedùm esse possibile, sed etiam dari de facto bonum creatum categorematicè infinitum, & supponamus unum hominem, qui bonum illud possideat; immò etiam alia omnia bona creata, quæ sunt excogitabilia: ita ut habeat divitias, quantumcumque voluerit; fruatur omnibus voluptatibus, pro ut ipsi placuerit; afficiatur omnibus honoribus, quos expetere poterit: & aliundè sit securus, quòd neque per morbum, neque per mortem, neque per tyrannum, neque per aliquod aliud inconveniens in hujusmodi possessione turbabitur. De homine isto, qui omnia possideret, quæritur, an foret beatus, si non possideret etiam ipsum Deum.

Conclusio: implicat hominem esse beatum per possessionem omnium creaturarum, etiam excogitabilium, nisi possideat ipsum etiam Deum.

Probatur primò authoritate scripturæ simul, & Patrum: & quidem innumera afferri possent testimonia; sed brevitatis gratiâ hæc sufficiant: scilicèt ex scriptura sacra, legendus est liber Ecclesiastis, qui, ut dicunt interpretes, ad hoc compositus est, ut ostendatur, beatitudinem nostram non posse consistere in possessione alicujus boni creati, sed tantùm in possessione Dei. Undè in capite primo statim supponit hoc fundamentum, *vanitas vanitatum, & omnia vanitas,*

idest

idest, omnia bona creata vana, & inutilia sunt ad beatificandum hominem. Et postquam sapiens in toto libro veritatem illam demonstravit, percurrendo sigillatim omnia bona creata, tandem sic concludit: *Finem loquendi pariter omnes audiamus, Deum time, & mandata eius observa: hoc est enim omnis homo*, idest, (inquit D. Hieronymus) *ad hoc natus est omnis homo*. Ex quo infert D. Bernardus, sermone 20. in cantica, *Ergo si hoc est omnis homo, absquè hoc, nihil omnis homo*. D. Augustinus in libro de moribus Ecclesiæ, capite 8. sic loquitur, *bonorum summa Deus nobis est; Deus est nobis summum bonum; nec infrà remanendum nobis est, nec ultrà quærendum alterum; alterum enim periculosum, alterum nullum est*. Et libro 4. Confessionum, capite 5. *Infelix homo*, inquit, *qui scit illa* (scilicèt bona creata) *te autem nescit: Beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat: qui verò te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*. Celebris est etiam ejusdem D. Augustini sententia, *fecisti nos, Domine, ad te, & irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

Probatur 2. hac unica, sed efficacissima ratione. Non potest aliquis finis esse ultimus, respectu hominis, nec proindè ipsius beatitudo secundùm rei veritatem, nisi re ipsa plenissimè satiet appetitum ejus: sed solus Deus re ipsa satiare potest appetitum hominis: ergo solus Deus potest esse ultimus finis, & beatitudo hominis. Major non indiget speciali probatione, erit enim primum principium eorum omnium, quæ dicturi sumus in hac quæstione; si enim aliquod bonum non perfectè satiat appetitum, constat, quòd appetitus fertur ulteriùs ad inquirendum bonum, quod sibi deest, ut omninò satietur; & sic non sistit in illo bono, quod habet, quod proindè non est finis ipsius. Minor, in quam ruit tota difficultas, probatur: tunc appetitus non quietatur, quando non repletur tota capacitas ejus: sed per creaturas non potest repleri tota capacitas cordis humani, solus autem Deus eam replere potest: ergo solus Deus, non verò creaturæ,

potest perfectè satiare appetitum hominis. Major evidenter ostenditur: sicut enim appetitus noster quærit bonum, ut satietur, ita quando non est plenè satiatus, quærit ulterius bonum, quousque plene satietur. Minor autem probatur: si verbi gratiâ consideremus hominem possidentem omnes divitias, omnibus honoribus coronatum, omnibus delicijs affluentem, & fruentem; uno verbo, possidentem si velimus, omnia bona prorsùs creata, securum ut diximus, de æterna bonorum illorum possessione; nondùm tamen impletur tota hominis illius capacitas, quia capacitas non impletur, nisi quando appetitus possidet omne bonum, cujus est capax. Cum igitur omnia bona creata sint finita, & limitata: homo verò sit capax boni infiniti, & illimitati, nempè Dei, constat, quòd omnia bona creata non replent totam capacitatem cordis humani, sed solius Dei est eam totam replere.

Dices, hanc rationem convincere quidem, quòd de facto nullus homo beatificari potest per possessionem bonorum creatorum, sed tantùm per possessionem Dei; quia de facto omnis homo creatus est ad ipsum Deum possidendum. Sed non convincit, quòd implicet creari hominem, cujus beatitudo consisteret in pacifica possessione bonorum creatorum ita ut homo ille non foret capax possidendi bonum Divinum.

Sed contra: quia implicat, quòd Deus creet vel hominem, vel angelum, vel ullam creaturam, quin referat eam ad se ipsum, tanquàm ad finem ultimum: ergo implicat hominem creari, qui possit esse beatus, seclusa possessione Dei. Consequentia patet ex prædicta ratione: antecedens probatur: datur proportio inter causam efficientem, & causam finalem, ut docent omnes Philosophi: atque ita Deus eadem proportione, quâ est primum principium, & causa efficiens rerum omnium, eadem proportione est ultimus finis, sivè causa finalis earum. Sicut igitur implicat, quòd detur aliqua creatura, quæ non sit ab ipso Deo, tanquàm primo principio; ita implicat, quòd aliqua detur, quæ ad ipsum, tanquàm finem ultimum, non referatur.

Et ratio est, quia talis dependentia creaturarum à

Deo tanquàm primo principio, & habitudo ad ipsum tanquàm finem ultimum, fundatur in hoc, quòd Deus est ens per essentiam, & creaturæ ens per participationem: tam autem implicat Deum non esse ens per essentiam, quàm implicat non esse Deum, & similiter creaturam non esse ens per participationem, quàm non esse creaturam: cum hujusmodi rationes essentialiter constituant Deum, & creaturas, sicut ostendunt omnes Theologi in prima parte Theologiæ. Ergo implicat, quòd Deus non sit primum principium, & finis ultimus omnium creaturarum, juxta illud Apocalypsis, capite primo, *ego sum Alpha, & Omega, principium, & finis.*

Objicitur primò: si hæc ratio valeret, probaret nullum de facto esse beatum: ergo nimis probat, ac proindè nihil. Sequela probatur; quia nullus est Beatorum modò in cœlo, qui non sit capax majoris beatitudinis: etenim, qui est minimus in Paradiso, posset, si Deus vellet, esse omnium maximus: nec ullus est homo, vel angelus, qui non sit capax illius ejusdem beatitudinis, quam habet sanctus Joannes Baptista, verbi gratiâ, aut Beatissima Virgo: immò dicemus in tractatu de Incarnatione, quòd licèt Christus, ut homo, non sit moraliter capax majoris beatitudinis, benè tamen physicè, quia non implicat Beatificam visionem Christi Domini esse magis intensam. Igitur nullus est homo, vel angelus beatus, cujus tota capacitas impleatur, & sic re vera nullus eorum foret beatus, si ad beatitudinem necesse foret totam alicujus subjecti capacitatem impleri.

Respondeo, & est Regula generalis, distinguendo duplicem beatitudinem, alteram objectivam, sivè se tenentem ex parte objecti; & alteram subjectivam, sivè se tenentem ex parte subjecti. Igitur ad beatitudinem necesse est possideri omne bonum, cujus homo est capax ex parte objecti, quia ipsum totum possidere potest: & quia omnes beati possident Deum, qui est objectum summè bonum, quod ab ipsis possideri possit, ideò omnes sunt re vera beati: sed non est necesse, quòd ex parte subjecti detur summum bonum, quia ex parte subjecti beatitudo consistit in actu beatificæ vi-

sionis, quæ potest magis, ac magis augeri in infinitum syncategorematicè; undè gradus ipsius determinari debet ab ipso subjecto, juxta meritum uniuscujusque Beati.

Objicitur 2. & instatur contra præcedentem solutionem: requiritur ad beatitudinem, quòd tota capacitas impleatur etiam ex parte subjecti, sive beatitudinis formalis. Ergo nulla solutio. Probatur antecedens: Si capacitas alicujus appetitus ex aliqua parte non impleatur, appetitus ille semper erit inquietus, quia semper quæret ulterius bonum, per quod impleri possit: ergo ut quietetur, & satietur appetitus hominis, ac proindè homo sit beatus, requiritur quòd eius capacitas ex omni parte impleatur, tam ex parte subjecti, quàm ex parte objecti, tam ex parte beatitudiuis formalis, quam objectivæ.

Respondeo, & est altera Regula generalis, distinguendo antecedens: requiritur ad beatitudinem, quòd omnis capacitas impleatur, loquendo de capacitate positiva, concedo; loquendo de capacitate negativa, nego: nullus autem est Beatorum, cujus tota capacitas positiva non impleatur, quamvis non impleatur negativa.

Explicatur solutio: capacitas negativa dicitur, quādo aliquis est capax alicujus boni per meram non repugnantiam, sivè quia non repugnat quod Deus ipsi conferat bonum illud: sic omnis homo est capax omnis boni possibilis, & cujuslibet privilegij Sanctis concessi, quia non implicat, quòd Deus cuilibet homini conferat bona, quæ uni, aut alteri contulit: constat autem, quòd non requiritur ad beatitudinem, quòd impleatur tota ista capacitas negativa, aliàs nullus posset esse beatus, nisi haberet omnia privilegia Sanctorum omnium, puta stigmata sancti Francisci, doctrinam D. Thomæ, & alia hujusmodi; immò nisi haberet omnes possibiles gradus gratiæ, & gloriæ. Capacitas verò positiva est inclinatio, & tendentia positiva ad bonum, cujus aliquis est capax; & necesse est, istam capacitatem impleri totam, aliàs appetitus hominis foret inquietus, & in statu violento, sicut lapis est in statu violento, quousquè perveniat ad centrum, ad

quod positivè inclinatur: undè in omnibus sanctis hæc inclinatio positiva satiatur, & hæc capacitas impletur, quia ut alibi dicetur, Sancti tendunt ad beatitudinem, & in eam inclinantur positivè per charitatem, & unusquisque eorum possidet gradum gloriæ juxta mensuram charitatis suæ.

Objicitur 3. & iterùm instatur contra solutionem datam. Nullus est sanctorum, qui possideat omne bonum, cujus est capax etiam ex parte objecti, seu beatitudinis objectivæ: ergo semper nulla solutio. Probatur antecedens: quia diximus agendo de Beatifica visione, quòd licet omnes Beati videant Deum, & omnia, quæ sunt in ipso, nullus tamen eorum videt omnes creaturas possibiles in particulari: sed creaturæ, ut cognoscibiles à beatis, se tenent ex parte objecti, sivè beatitudinis objectivæ: ergo nullus Beatorum cognoscit illud omne, quod potest cognoscere, nec proindè possidet omne bonum, quod possidere potest.

Respondeo, & est tertia Regula generalis, distinguendo antecedens; nullus beatus possidet omne bonum ex parte objecti, vel formaliter, vel eminenter, nego; formaliter præcisè, concedo: ad beatitudinem autem non requiritur, quod omne formaliter bonum possideatur ex parte objecti, sed sufficit quòd possideatur objectum, in quo vel formaliter, vel saltem eminenter contineatur omne bonum excogitabile. Et quia ut diximus, cum de perfectione Dei, omnia bona creata sivè existentia, sivè possibilia vel formaliter, vel eminenter continentur in Deo, idcircò possidendo Deum, possidemus omne excogitabile bonum tam creatum, quàm increatum, si non formaliter, saltem eminenter. Immò quia ut diximus ibidem, Deus solus est ita perfectus & intensivè, & extensivè, ac simul sumptus cum omnibus creaturis, idcircò possidendo solum Deum, non minùs beati sumus tam extensiva, quàm intensiva beatitudine, ac si simul cum ipso omnes creaturas possideremus.

Objicitur 4. & replicatur contra solutionem datam. Sequeretur saltem, quòd homo in statu naturæ puræ non posset esse beatus: falsum consequens, ut vidimus agendo de illo statu; ergo falsum etiam antecedens.

Probatur sequela majoris : homo in statu naturæ puræ non posset possidere omne bonum , cujus esset capax etiam ex parte obiecti, nec formaliter , nec eminenter: ergo non posset esse beatus. Probatur antecedens: homo in tali statu non posset possidere Deum , ut authorem gratiæ , sivè authorem supernaturalem , sed tantùm ut authorem naturæ , sivè authorem naturalem : & tamen Deus , ut author supernaturalis non continetur in se ipso ut authore naturali , sed potiùs è contra : ergo neque etiam eminenter omne bonum possidere posset; & tamen homo est capax possidendi Deum utroque modo : ergo non possideret eminenter omne bonum, cujus est capax.

Respondeo , negando sequelam majoris : ad cuius probationem, distinguo antecedens iuxtà secundam Regulam iam explicatam : homo in illo statu non possideret omne bonum , cuius est capax , capacitate negativâ , concedo ; capacitate positivâ , nego. Jam diximus , quòd non est necesse ad beatitudinem , ut impleatur capacitas negativa , sed sufficit impleri positivam. Igitur homo in statu naturæ puræ haberet inclinationem , & tendentiam , seu capacitatem positivam Dei , ut authoris naturæ , & posset etiam ipsum, ut talem, possidere , ut diximus agendo de huiusmodi statu : non haberet autem inclinationem positivam ad ipsum Deum , ut authorem gratiæ, quia inclinatio ad Deum ,ut authorem supernaturalem non habetur nisi per aliquid supernaturale : homo autem in natura pura non haberet nisi purè , ac præcisè ea , quæ sunt ipsi naturalia : undè non haberet hanc inclinationem , & capacitatem positivam , sed tantùm negativam , sive meram non repugnantiam , ut elevaretur ad ordinem supernaturalem , & fieret capax capacitate positivâ gratiæ, sicut & gloriæ supernaturalis. Jam autem diximus , etiam non implendo capacitatem istam negativam , posse hominem fieri beatum , implendo ipsius capacitatem positivam. Quod totum magis explicavimus , quando egimus de statu naturæ puræ.

Obiicitur 5. & replicatur contra præcedentem solutionem : non potest impleri capacitas positiva , quin impleatur etiam negativa : ergo nulla solutio. Pro-

batur antecedens: capacitas negativa est respectu boni, quod alicui non repugnat, ut iam diximus: capacitas verò positiva est respectu boni, ad cuius possessionem appetitus fertur positivè: sed appetitus positivè fertur ad omne bonum, quod cognoscitur sibi non repugnare, atque ita capacitas positiva idem obiectum habet, ac capacitas negativa: ergo vel necesse est ad beatitudinem impleri utramque capacitatem, vel neutram. Et sanè difficile est concipere, quomodo verbi gratiâ minimus Beatorum non appetit gloriam maximi ipsorum, cum cognoscat eam sibi non repugnare: bonum enim est, quod omnia appetunt, ut dicunt Philosophi.

Respondeo, negando antecedens: ad cuius probationem. distinguo maiorem, & assigno alteram Regulam generalem: appetimus omne bonum, quod nobis non repugnat, absolute loquendo, negatur; respective ad statum, & conditionem nostram, conceditur. Vel etiam alio modo distinguitur, appetimus omne illud bonum, appetitu efficaci, vel inefficaci, concedo; efficaci semper, nego. Unde in exemplo allato, minimus Beatorum positive, & efficaciter appetit beatitudinem, quam possidet, ac in ipsa delectatur: sed beatitudinem aliorum sanctorum, qui sunt maiores ipso vel nullatenus appetit, vel non appetit nisi inefficaciter, quia videt non convenire statui suo, & ita non desinit esse contentus sua beatitudine.

Explicatur solutio: v. g. rusticus habet quidem inclinationem positivam ad possidendum bonum, quod ipsi hæreditario iure contingit, quia ad hoc natus est, & ex sua conditione destinatus: sed regiam dignitatem vel nullatenùs appetit, vel appetit ita inefficaciter, ut quamvis ipsâ careat, non propterea desinat esse contentus suâ fortunâ; quia videt hanc dignitatem statui suo non convenire: filius autem regis, quia natus est ad regiam dignitatem, ipsam appetit ita efficaciter, ut si eâ privaretur, non foret contentus, nec appetitus eius quietaretur, quia careret bono, quod sibi convenit. Ita similiter minimus sanctorum considerans, quòd sicut minimam gratiam, & charitatem habet, ita sibi convenit minima gloria, & visio beati-

fica, hanc solam efficaciter appetit, & eâ contentus est: maiorem verò gloriam, quam sibi videt non convenire, vel nullatenùs, vel tantùm inefficaciter appetit, ita ut licet ipsâ careat, non desinat esse contentus eâ quam possidet.

Obiicitur 6. & adhuc instatur contra præcedentem solutionem: capacitas positiva cordis humani, est finita, & limitata: ergo bona creeta, quamvis sint etiam finita, & limitata, nihilominùs eam totam implere possunt: & sic homo potest esse beatus per solam possessionem creaturarum. Consequentia patet: antecedens probatur: talis est capacitas cordis humani, qualis est ipsius substantia, nam huiusmodi capacitas, sicut & appetitus est proprietas hominis, proindéque iuxta ipsius essentiam regulatur: sed essentia, & substantia hominis est finita, & limitata: ergo appetitus eius est similiter finitus, & limitatus, proindéque etiam ipsius capacitas.

Respondeo, & est alia Regula generalis, distinguendo antecedens: capacitas cordis humani est finita, & limitata, entitativè, concedo; terminativè, nego; idemque dicendum de appetitu, essentia, & substantia cordis humani: quia quantumvis creaturæ in se ipsis entitatem habeant finitam, & limitatam, quia tamen, ut ait scriptura, omnia propter semetipsum operatus est Dominus, ideò omnes creaturas, & præsertim homines, & angelos ordinavit ad se ipsum, tanquàm ad finem ultimum. Et sic omnia, quæ sunt in homine, quamvis entitativè sint finita, sunt tamen infinita terminativè, quatenus tandem ordinantur, & terminantur ad finem infinitum, nempe Deum.

Explicatur magis hæc solutio: Idem dicendum est de appetitu hominis, ac de intellectu ipsius. Voluntas enim, quæ est appetitus rationalis, sequitur in omnibus ductum intellectus. Experientiâ autem constat, quòd quamvis intellectus noster sit entitativè finitus, attamen est infinitus terminativè, quatenùs ipsius cognitio terminatur ad obiectum infinitum, cogitamus enim, & disputamus de infinito, & Deum ut authorem naturæ, quamvis infinitum, cognoscimus. Ita appetitus noster, quamvis in se ipso finitus, fertur

tamen

tamen ad bonum infinitum appetendum, & possidendum. Et ratio hujus est, quia hoc est discrimen inter effectum ex una parte, & objectum, vel finem ex altera, quòd causa non supponit effectum suum, sed illum ponit, ac producit ipsa: & quia nemo dat, quod non habet, ideò necesse est, quòd causa præcontineat totam perfectionem effectus sui, ut eam ipsi effectui communicare possit; & propterea si causa sit finita, non potest effectus eius esse infinitus. Sed potentia, & appetitus non ponunt objectum, & finem suum, nec ipsum producunt, sed potiùs ipsum aliundè supponunt. Undè quamvis appetitus in seipso sit finitus, nihilominùs ferri potest ad objectum, & finem infinitum.

Objicitur ultimò: experientiâ constat, quòd aliqui peccatores, & infideles sunt contenti fortunâ suâ: ergo saltem illi sunt felices per solam possessionem bonorum creatorum, sine possessione Dei: quia ut diximus, ille re vera est beatus, qui est contentus bono, quod possidet, ita ut appetitus ejus in possessione talis boni quietetur, ac satietur.

Respondeo, quòd in hujusmodi peccatoribus, & infidelibus mentitur iniquitas sibi, ut ait Propheta; ipsi enim nedùm alios decipiunt, sed etiam se ipsos, dum ab alijs felices æstimantur, & ipsi sibiipsis hoc persuadere conantur, quamvis re vera nec beati sint, nec felices. Cujus signum manifestum est, quòd si in eorum dispositione foret majorem fortunam possidere, procul dubio eam appeterent, ut experientiâ constat: undè ab ipsius appetitu desistunt, vel quia desperant eam obtinere, vel quia difficultas apparet nimia in ipsius consecutione. Ille autem solus est beatus, qui ita contentus est bono, quod possidet, ut etiam si facilè obtinere posset, majus tamen bonum non appeteret. Et hoc reperitur in Beatis in Paradiso: nam si Deus in libera dispositione ultimi Beatorum, ac veluti in manibus ejus constitueret beatitudines aliorum, ipse tamen eas omnes alijs restitueret, & suâ contentus foret, quia videt suam sibi convenire, & alias alijs, & nullus Beatorum vult nisi bonum, quod sibi convenit, ita ut aliud bonum nolit, etiamsi liberrimè, ac facilè

limè illud consequi posset. Quod non contingit ulli sivè ex peccatoribus, sivè ex infidelibus, quorum proindè felicitas non est vera, sed apparens tantùm.

ARTICULUS II.

Vtrùm maior possessio creaturarum faciat peccatorem magis infelicem.

Advertendum est duplex esse malum, alterum positivum, & alterum negatiuum: malum positivum est, quod realiter, & positivè est disconveniens: malum autem negativum, nihil est, nisi pura negatio boni. Nulla est creatura, nec esse potest, quæ non habeat in hoc sensu plus de malo, quàm de bono; quia pro una modicissima portione bonitatis, quam habet, infinitis portionibus caret: ita enim participat Divinam bonitatem, partem capiendo, & partem relinquendo, ut finitam, & limitatam partem capiat, infinitam verò, ac illimitatam relinquat. Et quia denominatio sumitur à majori parte, ideò cum omnes creaturæ plus habeant de carentia bonitatis, quàm de bonitate, dici potiùs debent non bonæ, quàm bonæ; sicut Æthiops quamvis sit albus secundùm dentes, quia tamen est niger quoad reliquum corpus, ideò dicitur simpliciter loquendo niger. Et in hoc sensu Christus dicit in Evangelio, nemo bonus, nisi solus Deus, ut etiam dicebamus in prima parte. Quo prænotato sit.

Conclusio: Tantùm abest, quòd homo non possidens Deum, reddatur felix per possessionem bonorum creatorum, quin potiùs è contra, quantò plus possidet de illis, tantò magis est infelix.

Probatur authoritate simul, & ratione Sanctorum Patrum, & Doctorum: præcipuè autem Angelici præceptoris 1. 2. quæstione 2. articulo 1. ad tertium, ubi sic habet; *Summum bonum quantò perfectiùs possidetur, tantò ipsum magis amatur, & alia contemnuntur, quia quantò magis habetur, magis cognoscitur: & ideò dicitur* Ecclesiastici 24. *Qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, & quorumcumque temporalium bonorum*

est è converso: nam quando iam habentur, ipsæ contemnuntur, & alia appetuntur, secundùm quòd significatur Joannis 4. *cum Dominus dicit. Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum: & hoc ideò, quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur.*

Ex quibus verbis formatur hoc argumentum. Tantò aliquis est magis infelix, quantò magis cognoscit bonum illud, quod possidet, esse insufficiens ad eum beatificandum: Sed illi qui magis possident de bonis creatis, magis cognoscunt illam insufficientiam, quàm illi, qui minus possident de hujusmodi bonis: ergo sunt magis infelices. Major est certa; quia sicut supra diximus, illum non esse felicem, nisi qui recognoscit suam felicitatem, ita ille non est infelix, nisi qui se infelicem cognoscit; undè stulti, qui suam stultitiam non recognoscunt, non sunt infelices formaliter, sed tantùm materialiter. Igitur quantò aliquis magis cognoscit infelicitatem suam, tantò magis est infelix. Sed ille, qui cognoscit prædictam insufficientiam bonorum suorum ad felicitatem, hoc ipso cognoscit infelicitatem suam: ergo hoc ipso est magis infelix. Minor etiam probatur: quia hæc est natura bonorum creatorum, ut quando non habentur, existimentur sufficientia ad nostram consolationem, & satietatem, sed quando possidentur de facto, eorum insufficientia per experientiam cognoscatur: ergò quantò minus aliquis habet de bonis creatis, tantò minùs cognoscit, & experitur eorum insufficientiam ad beatitudinem, & sic tantò minùs est infelix. E contra verò quantò aliquis magis de facto possidet ex hujusmodi bonis, tanto magis cognoscit, & experitur talem insufficientiam, & ex hoc magis infelix redditur.

Confirmatur ex D. Gregorio, Homilia 36. in Evangelia ubi ait, *Hoc distare inter delicias corporis, & cordis solet: quòd corporales deliciæ, cum non habentur, grave in se desiderium accendunt, cum vero habitæ eduntur, comedentem protinùs in fastidium per satietatem vertunt. At contra spiritales deliciæ, cum non habentur, in fastidio sunt, cum verò habentur, in desiderio; tantòque à come-*

dente amplius esuriuntur, quantò & ab esuriente ampliùs comeduntur: in illis appetitus placet, experientia displicet: in istis appetitus vilis est, & experientia magis placet.

Ex quibus verbis formatur hoc argumentum: Ille est magis infelix, cui magis displicet bonum, quod possidet: sed quantò plus possidet aliquis de bonis creatis, tantò magis ipsi displicent: ergo tantò magis est infelix. Major constat: nam ipsa displicentia est infelicitas: minor probatur: quia bona creata, dum appetuntur, placent quidem aliqualiter, sed dum per possessionem experientiam eorum habemus, hoc ipso displicere incipiunt. Si igitur experientia bonorum creatorum, quæ habetur per eorum possessionem, causa est displicentiæ, sequitur, quòd quantò magis aliquis possidet de bonis creatis, proindéque majorem de ipsis experientiam habet, tantò majorem sentit displicentiam de insufficientia, quam experitur in eis, ad veram beatitudinem: & ita ex hoc ipso magis redditur infelix.

Confirmatur etiam ex D. Augustino, qui afferens rationem, propter quam uxor Loth convertens oculos ad Sodomam, conversa est in statuam salis, dicit per ipsam figurari eos, qui delectantur in voluptatibus mundi, & quodammodò in statuam salis convertuntur, eo quòd sicut quantò magis aliquis sumit de sale, tantùm abest, ut sitim suam extinguat, quin potiùs è contra magis eam irritat, & accendit. Ita in illis, qui quærunt delicias hujus mundi, tantum abest, ut appetitus eorum per possessionem ipsarum quietetur, & sitis extinguatur, quin potiùs magis irritatur, & accenditur. Quod etiam lumine naturali cognoverunt gentiles, & unus ex Poëtis comparans avarum hydropico, ait, *quo plus sunt potæ, plus sitiuntur aquæ.*

Ex quibus formatur hoc argumentum. Ille est minùs infelix, qui minùs torquetur per sitim, & ille magis infelix, qui magis torquetur: sed ille qui minùs possidet de bonis creatis, minorem sitim patitur aliorum bonorum, quæ sibi desunt: ille verò, qui magis possidet de hujusmodi bonis, ex hoc ipso majorem si-

tim patitur aliorum bonorum, quæ sibi possidenda supersunt. Ergo ille, qui minus possidet de bonis creatis, est minùs infelix. & qui magis de ipsis possidet, hoc ipso est magis infelix.

Objicitur 1. Ille est magis beatus beatitudine inchoata, qui magis accedit ad beatitudinem consummatam: sed ille, qui plus possidet de bonis creatis, magis accedit ad beatitudinem consummatam, quàm qui minùs possidet de illis: ergo est magis beatus beatitudine inchoata. Major clara est: nam omnis inchoatio ad consummationem ordinatur: ergo qui magis accedit ad consummationem rei, magis habet de ipsius inchoatione, ut patet in ædificiis, & omnibus alijs rebus. Minor probatur: beatitudo consummata est status bonorum omnium aggregatione perfectus: sed ille, qui plus habet de bonis creatis, magis accedit ad aggregationem omnium bonorum, quàm ille, qui minùs habet de hujusmodi bonis, ut per se constat: ergo magis habet de beatitudine inchoata.

Respondeo, negando minorem: ad cujus probationem distinguo majorem: beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, prout illa bona sunt formaliter in creaturis, nego; prout sunt eminenter in Deo, concedo: & similiter distinguenda est minor: nam ille, qui plus habet de bonis creatis, magis quidem accedit ad aggregationem omnium bonorum in creaturis existentium, sed non ad aggregationem omnium bonorum existentium in Deo; undè non est propterea magis beatus.

Explicatur solutio: bonorum omnium aggregatio sumi potest vel pro aggregatione bonorum omnium creatorum sivè existentium, sive possibilium: & in ista aggregatione non potest consistere beatitudo, quia ostendimus in articulo præcedenti, quòd etiam si unicus homo totam illam bonorum omnium creatorum aggregationem in æternùm possideret, non propterea foret beatus. Vel intelligitur aggregatio bonorum omnium, quæ formaliter, vel eminenter in Deo continentur: & in hac aggregatione consistit beatitudo consummata; undè ille, qui magis accedit ad hanc aggregationem bonorum, est magis beatus beatitudine in-

choata. Ille autem, qui plus possidet de bonis creatis, magis quidem accedit ad aggregationem bonorum creatorum: sed ille, qui minùs possidet de bonis creatis, è contra, magis accedit ad aggregationem bonorum divinorum. Cum enim creaturæ possidentur contra voluntatem, & præceptum Dei, quò plus possidetur de ipsis creaturis, eò plura dantur impedimenta, ne homo possideat ipsum Deum; & quò minus de creaturis possidetur, eò minus de impedimentis habetur. Sic igitur constat, quomodo illi, qui non possident Deum, quò magis possident de bonis creatis, eò habent plura impedimenta veræ beatitudinis, ideóque sunt magis infelices.

Obiicitur 2. Bona creata, licèt sint finita, & limitata, nihilominùs sunt vera bona ipsam divinam bonitatem participantia. Sicut igitur divina bonitas habet, quòd beatificet hominem; ita bona creata eamdem vim habere debent, non quidem ex toto, sed ex parte: atque ita, qui plus possidet de huiusmodi bonis creatis, plus habet de beatitudine inchoata.

Respondeo, distinguendo illam propositionem; bona creata sunt vera bona, ita tamen ut magis habeant de malo negativo, quàm de bono, concedo; ita ut magis habeant de bono, quàm de malo, nego, & similiter distinguo aliam propositionem; bona creata participant bonitatem divinam, ita ut pars, quam relinquunt, sit in infinitum maior, quàm pars illa, quam capiunt, concedo; ita ut magis capiant, quàm relinquant, nego. Et nego consequentiam.

Explicatur solutio: participare, est quasi partem capere, & partem relinquere. Verum quidem est, quòd bona creata participant divinam bonitatem, sed tamen ita participant, ut capiant minimam partem, scilicèt finitam, & limitatam, & relinquant maximam partem, scilicet infinitam, & illimitatam: & quia malum negativum est negatio boni, ut præmonuimus initio articuli, ideò in quolibet bono creato non est nisi bonum finitum, & limitatum, & simul ac semel est malum negativum infinitum, & illimitatum. Cùm igitur homo sicut redditur beatus ex bono, ita reddatur infelix ex malo, sequitur, quòd cum bona creata plus habeant

de malo, quàm de bono, plus reddant hominem infelicem, quàm poſſint reddere felicem; atque ita qui non poſſidet Deum, ſed tantùm bona creata, eò magis eſt infelix, quò plus poſſidet de ipſis. Nihilominùs eadem bona creata, non quidem in ſe ipſis, ſed ut referuntur ad Deum, ſuo modo conducunt ad veram beatitudinem, ut dicetur in decurſu tractatus.

ARTICULUS. III.

An ſi videretur Deus, ut unus: non autem, ut trinus, foret homo beatus.

Advertendum eſt primò, quòd licèt hæc difficultas prima fronte videatur inutilis, re vera tamen utilis eſt; ad hoc enim inſervit, ut meliùs cognoſcatur excellentia beatitudinis, ad cujus poſſeſſionem deſtinamur: quæ talis, ac tanta eſt, ut ad ipſam nihil minus requiratur, & ſufficiat, quàm ipſe Deus totus, ac totaliter poſſeſſus, ſivè, prout eſt in ſe unus, & trinus, & ſub omni conſideratione ut poſtmodùm dicemus.

Advertendum eſt 2. Quòd ut diximus in tractatu de viſione beatifica, implicat, quòd videatur Deus prout eſt in ſe unus, quin videatur etiam, prout eſt trinus. Sed ut difficultas campum habere poſſit, permittamus, & gratis concedamus hoc eſſe poſſibile. In hac igitur ſuppoſitione ſive poſſibili, ſive impoſſibili, quæritur, an foret homo beatus.

Scotiſtæ partem affirmativam tenent, & exiſtimant poſſeſſionem Dei, ut unius, ſufficere ad beatitudinem hominis, etiam in ſtatu præſenti. Thomiſtæ verò tenent partem negativam: undè ſit.

Concluſio: ſi per impoſſibile videretur Deus, ut unus, & non videretur etiam ut trinus, homo non foret verè, & ſimpliciter beatus.

Probatur primò, authoritate ſcripturæ: primæ Joannis 3. dicitur, *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, quia videbimus eum, ſicuti eſt.* Ubi interpretes dicunt, ſermonem eſſe de ſimilitudine in ipſa beatitudine, quatenùs beati erimus, ſicut Deus ipſe beatus eſt. Illa autem particula cauſalis, *quia*, deno-

tat rationem, propter quam beati erimus, nempè visionem Dei, ut in se est: Deus autem prout est in se, nedùm est unus, sed etiam trinus: ergo visio Dei nedùm, ut unius, sed etiam ut trini, est constitutiva beatitudinis nostræ: & quia sublato constitutivo, tollitur constitutum, sequitur, quòd si Deus non videretur ut Trinus, sed tantùm ut unus, homo sic eum videns non foret beatus.

Probatur 2. & infertur ex jam dictis. Homo non potest esse beatus, nisi tota capacitas positiva ipsius impleatur, sivè nisi possideat omne illud bonum, ad cujus possessionem dicit inclinationem positivam, ut constat ex articulo præcedenti: sed si homo videret, & possideret Deum, ut unum, & non ut Trinum, non impleretur tota capacitas positiva ipsius: ergo non esset beatus. Minor probatur: nam homo in statu præsenti, in quo est elevatus ad ordinem supernaturalem per gratiam, fidem, spem, charitatem, aliasque virtutes, cognoscit Deum nedùm ut unum, sed etiam ut Trinum, & ipsum ut talem diligit, ac ipsius possessionem sperat sub utraque ratione: ergo habet positivam tendentiam, & inclinationem ad possidendum Deum nedùm ut unum, sed etiam ut Trinum: atque ita si non videret, & possideret ipsum, nisi ut unum, non impleretur tota capacitas ejus positiva.

Objicitur primò: beatitudo salvatur, si omnis bonitas ostendatur: sed etiam si ostenderetur Deus, ut unus tantùm, & occultaretur, ut Trinus; adhuc tota divina bonitas manifestaretur: ergo adhuc homo foret beatus. Major probatur ex illo exodi 3. *Ostendam tibi omne bonum*: ubi secundùm interpretes, Deus promittit perfectam beatitudinem, quæ consistit in ostensione omnis boni: sed & probatur ratione; quia voluntas nostra non fertur nisi ad bonum, quod est proprium ipsius objectum: si igitur omne bonum videatur, & possideatur, totus hominis appetitus quietabitur, & ipse homo beatus erit. Minor etiam probatur: quia in divinis non est nisi unica bonitas, quæ convenit Deo, quatenùs est unus, licet propter identitatem essentiæ Divinæ cum tribus Divinis Personis, eadem divina bonitas ipsis etiam personis conveniat.

Immò plures Theologi, etiam Thomistæ, docent, Relationes divinas, prout dicunt esse ad, & Divinas Personas constituunt, & ab invicem distinguunt, non importare ullam perfectionem, nec proindè augere divinam bonitatem: ergo omnimoda bonitas ostenderetur, etiam si Deus solummodò ut unus videretur.

Respondeo, abstrahendo ab hujusmodi difficultate, an Relationes divinæ propriam perfectionem importent, vel non; quia pertinet ad tractatum de Trinitate: & distinguo majorem: homo beatus est, si omnis bonitas illi ostendatur, & omnibus modis, quibus ad illam dicit positivam capacitatem, & inclinationem, concedo; si ostendatur omnis bonitas, sed non omnibus illis modis, nego: & similiter distinguenda est minor: nam si Deus ostenderetur ut unus, & non ut Trinus; esto, quòd omnis bonitas manifestaretur, non manifestaretur tamen omnibus modis.

Explicatur magis solutio. Diximus sæpiùs, quòd ad beatitudinem requiritur ut omnis capacitas, & inclinatio positiva hominis satietur. Homo autem per gratiam, & charitatem, habet positivam capacitatem, & inclinationem ad videndum, & possidendam omnem divinam bonitatem, nedùm prout convenit ipsi Deo, ut uni, sed etiam prout convenit ipsi ut Trino. Undè nequit esse beatus, nisi omnem divinam bonitatem videat, & quatenus est in ipso Deo ut uno, & quatenùs est in ipso etiam ut Trino. Verum quidem est, quòd homo in puris naturalibus constitutus, in quibus non haberet inclinationem ad Deum ut Trinum, sed tantùm ut unum, foret beatus per possessionem Dei, ut unius: sed homo elevatus ad ordinem supernaturalem, cum dicat inclinationem ad Deum, tam ut Trinum, quàm ut unum, nequit esse beatus nisi per possessionem Dei tam ut Trini, quàm ut unius.

Objicitur 2. Si per impossibile, Deus non foret Trinus in Personis, sed tantùm unus, adhuc homo foret simpliciter beatus per ipsius visionem, quia adhuc possideret summum, & infinitum bonum: ergo signum est, quòd beatitudo hominis ex natura rei non exigit visionem Dei, pro ut est Trinus, sed tantùm

ipsius pro ut est unus : sive visionem boni infiniti, quod in Deo, ut uno reperitur.

Respondeo, distinguendo antecedens : foret homo beatus in illo casu, beatitudine ejusdem speciei cum illâ, quæ modò datur, nego; beatitudine diversæ speciei, concedo : & nego consequentiam.

Explicatur solutio. Communiter dicitur, quòd posito uno impossibili, sequitur aliud : undè mirum non est, si supposito illo impossibili, quòd Deus foret unus, & non Trinus, sequeretur illud aliud impossibile, quòd homo beatus esset per visionem Dei, ut unius, & non ut Trini. Sed adhuc in illo casu hujusmodi beatitudo foret diversæ speciei à beatitudine nostra ; quia nostra beatitudo ex sua essentiali, & specifica ratione exigit visionem Dei, pro ut est in se unus, & Trinus: in prædicto autem casu beatitudo hominis non exigeret nisi visionem Dei, prout foret in se unus.

Objectiones aliæ, quæ contra eamdem conclusionem fieri possunt, uel facilè præveniuntur per duas Regulas generales in duabus solutionibus jam datis explicatas, vel pertinent ad alios tractatus, præsertim ad tractatum de Trinitate, ibique proponuntur, & solvuntur.

ARTICULUS. IV.

An, & quomodo poßit homo habere plures fines ultimos simul, saltem apparentes.

Advertendum est primò, quòd in rei veritate non potest dari nisi unicus finis ultimus omnium hominum qui est ipse Deus optimus maximus : & hoc clarè colligitur ex dictis in primo articulo huius quæstionis, ubi ostendimus fieri non posse, quòd homo suum finem ultimum inveniat in creaturis, sed tantùm in Deo: & licèt sint plures, qui suum finem ultimum, suamque beatitudinem quærunt in creaturis, quàm in Deo, sicut plures sint peccatores, quàm justi ; nihilominùs ut optimè observat D. Augustinus, sicut cibus non dicitur dulcis, vel amarus, juxta judicium eorum, qui habent gustum malè affectum, & depravatum, sed se-

eundùm judicium eorum, qui habent gustum benè affectum, & dispositum: ita finis ultimus dici non debet juxtà judicium peccatorum, qui spiritualem gustum habent malè affectum, ac indispositum, sed juxta judicium justorum, qui ipsum habent benè dispositum, & benè affectum. Et ita cum omnes justi suum finem ultimum, suamque beatitudinem quærant in solo Deo, juxta illud Psalmistæ, *gustato, & videte, quoniam suavis est Dominus*, ideò solus Deus est, & dici debet finis ultimus hominum, & eorum beatitudo.

Advertendum est secundò, quòd ratio finis ultimi, & beatitudinis dupliciter sumi potest; vel formaliter, vel materialiter: sumitur formaliter, quando sumitur in communi, prout est plenitudo bonitatis capacis satiandi hominem, ipsumque beatificandi. Sumitur verò materialiter, quatenùs hujusmodi plenitudo bonitatis consideratur ut applicata alicui subjecto. Omnes quidem homines conveniunt in ultimo fine, & beatitudine formali, quia omnes volunt esse felices, & tantùm possidere de bonitate, quantùm requiritur, & sufficit, ad hoc ut eorum appetitus satietur, & quietetur. Sed valdè differunt in ipso ultimo fine, & beatitudine materiali: nam justi hunc finem, & beatitudinem constituunt, & quærunt in solo Deo: peccatores verò suum finem ultimum constituunt in variis subjectis juxta varias pravas inclinationes ipsorum: alij enim beatitudinem quærunt in divitijs, alij in honoribus, & alij in alijs similibus bonis.

Advertendum est 3. quòd finis ultimus adhuc dupliciter sumi potest, scilicèt positivè, & negativè: sumitur positivè, quando realiter, & positivè includit in se omnem bonitatem capacem satiandi appetitum nostrum. Sumitur verò negativè, quando licèt non habeat bonitatem sufficientem ad satiandum appetitum, nihilominùs non refertur ulteriùs, & ita dicit negationem ulterioris relationis, & habet negativè rationem ultimi finis. His prælibatis.

Variæ sunt sententiæ circa propositam difficultatem: nam quamvis Thomistæ, & communiter Theologi doceant, unum, eumdemque hominem non posse simul ac semel habere plures ultimos fines neque po-

sitivè, neque negativè : aliqui tamen ex antiquis Theologis admiserunt plures ultimos fines positivè ; & aliqui ex modernis plures fines ultimos saltem negativè.

Conclusio : implicat, quòd unus, & idem homo plures ultimos fines simul ac semel habeat.

Probatur, & infertur ex dictis. De ratione ultimi finis est, quòd totaliter satiet appetitum, ut diximus in præcedentibus articulis : ergo non potest esse nisi unicus.

Probatur consequentia : vel enim illud bonum, quod possidetur, totaliter satiat appetitum, uel non : Si dicatur primum ; ergo in illo uno, & solo consistit ratio finis ultimi, quandoquidem appetitus plenè satiatus, nihil ampliùs quærit. Si dicatur secundum : ergo appetitus tendit ad ulterius bonum, & sic illud prius nullatenùs habet rationem finis ultimi, quandoquidem appetitus in illo non sistit, sed ulteriùs tendit, inquirendo aliud etiam bonum, quousque fuerit plenè satiatus.

Dices hanc rationem convincere quidem non posse dari simul plures fines ultimos positivè, sed semper manet dari posse plures negativè : licet enim aliquis per bonum possessum non satietur plenè, ac perfectè, atque ita aliud bonum inquirat ; attamen illud aliud bonum inquirere potest, non referendo prius bonum ad ipsum : verbi gratiâ, peccator, qui nec per divitias plenè satiatur, nec etiam per honores, potest simul ac semel & divitias, & honores quærere, non referendo divitias ad honores, nec etiam honores ad divitias : & sic & divitiæ, & honores se habebunt tanquàm fines ultimi negativè.

Sed contra : nam quamvis fieri possit, quòd aliquis peccator appetat divitias, & honores, nec alterutrum ex illis referat ad aliud, tanquam medium ad finem ; fieri tamen nequit in prædicto casu, quin utrumque referat ad invicem, tanquàm partem ad compartem suæ beatitudinis, sive quin sumat huiusmodi bona tanquàm partialia, & inadæquata, ex quibus conflatur, & coalescit unum totale, & adæquatum objectum beatificum. Etenim vel quodlibet hujusmodi bonorum

satiat appetitum ex toto, vel tantùm ex parte: si ex toto satiat: ergo illud solum est totale objectum beatificum, & finis ultimus adæquatus: si autem non satiat nisi ex parte: ergo non habet rationem objecti beatifici, & finis ultimi, nisi partialiter, & inadæquatè fatemus autem respectu peccatorũ dari plures ultimos fines partiales & inadæquatos, ut divitias, honores, & alia hujusmodi bona: sed dicimus non dari respectu ipsorum nisi unicum, totalem, & adæquatum finem ultimum, qui coalescit ex omnibus illis partialibus, & inadæquatis, & hoc est bonum proprium ipsius peccatoris, ut dicetur in solutionibus objectionum.

Objicitur primò: homo justus venialiter peccans plures habet ultimos fines, saltem negativè: ergo nulla conclusio quoad illam partem. Probatur antecedens: certum est, quòd homo ille, quatenùs justus, habet Deum pro suo fine ultimo: sed aliundè, quatenùs venialiter peccat, habet objectum venialis peccati pro fine ultimo negativè: ergo plures habet fines ultimos negativè: Probatur minor: finis ultimus negativè est, qui non refertur ad ulteriorem finem: sed objectum peccati venialis non refertur ad ulteriorem finem ab ipso homine justo: ergo est ultimus finis negativè: major constat ex dictis: minor probatur: homo justus venialiter peccans nequit referre hujusmodi peccatum ad Deum, tanquàm ad finem ultimum: ergo non refert illud ad ulteriorem finem: Probatur antecedens: finis est id, cujus gratiâ aliquid fit: sed veniale peccatum non fit gratiâ Dei, sivè ex ipsius beneplacito, sed potiùs contra ipsius beneplacitum: ergo non refertur ad ipsum, tanquàm ad finem: & ita homo justus venialiter peccans duos simul habet fines ultimos saltem negativè, scilicet ex una parte ipsum Deum ratione charitatis, & ex altera parte creaturam, ratione peccati venialis.

Respondeo, omissis variis solutionibus, quòd homo justus, etiam dum peccat venialiter, non habet nisi unum finem ultimum, scilicet Deum: & quando dicitur, quòd veniale peccatum non refertur ad Deum, distinguenda est hæc propositio; non refertur, actu, concedo; non refertur, habitu, nego: & ad alteram

rationem ſubjunctam, quòd debet fieri gratiâ finis id, quod refertur ad ipſum, ſimiliter diſtinguendum eſt: quia hoc eſt verum, ſi referatur actu, falſum, ſi referatur ſolummodò habitu: quamvis autem veniale peccatum non fiat ex beneplacito Dei, ſed potiùs contra beneplacitum ejus, hoc impedit quidem, ne actu referatur ad ipſum, ſed non impedit, quin referatur habitu.

Explicatur magis ſolutio: ad hoc ut veniale peccatum in homine juſto referatur ad Deum ſaltem habitu, ſufficit quòd ſubjiciatur habitui charitatis: ad hoc autem, ut referretur actu, deberet ipſa charitas vel imperare hujuſmodi veniale peccatum, vel aliquo modo influere in illud, implicat quidem, quòd charitas imperet, vel influat in ipſum, quia charitas nequit imperare, neque influere, niſi in illud, quod placet Deo; peccatum autem veniale ipſi diſplicet: undè implicat, quòd hujuſmodi veniale peccatum actualiter referatur ad Deum. Refertur tamen habitualiter, quatenus ſubjicitur habitui charitatis: cum enim habitus charitatis ſit eſſentialiter relatio in Deum, tanquàm in finem ultimum, manifeſtum eſt, quòd quidquid tali habitui ſubjicitur, hoc totum ſaltem habitualiter ad ipſum Deum, tanquàm ad finem ultimum, refertur. Hæc ſolutio, & ſimul Regula generalis ſumitur ex D. Thoma pluribus in locis, ſed præſertim 1. 2. quæſtione 88. articulo 1. ad ſecundum, ubi ſic habet, *veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, ſed ſolùm actualē; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.* Et ibidem ad tertium ſubdit; *ille, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non conſtituit in eo finem, ſed ut utens, referens in Deum, non actu, ſed habitu.*

Replicabis primò: fieri nequit, quòd aliquid referatur ullo modo ad aliquem finem, niſi propter ipſum finem ametur: ſed veniale peccatum amari nequit propter Deum nec actu, néc habitu: ergo neutro modo referri poteſt ad ipſum, tanquàm ad finem ultimum. Major probatur: quia tota cauſalitas finis con-

sistit in cujusmodi amore eorum, quæ referuntur ad ipsum: cùm enim finis sit id, cujus gratiâ aliquid fit, necesse est, ut quidquid refertur ad finem, fiat gratiâ ipsius, sive ex ipsius amore, nec aliter subsistere potest ratio finis. Minor videtur certissima, quòd enim fit contra beneplacitum Dei, nullo modo fit ex amore Dei, nec ullo modo propter ipsum amatur: sed certum est, quòd veniale peccatum fit contra beneplacitum Dei: ergo nullo prorsùs modo nec actu, nec habitu amatur propter ipsum.

Respondeo, negando minorem: nam ut ait D. Thomas 2. 2. quæstione 24. articulo 10. ad secundum, *Quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu.* Quorum verborum sensus est, juxta Regulam jam explicatam, quòd cum venialia peccata subijciantur habitui charitatis in homine justo, indè fit, quòd cum charitatis habitus sit amor Dei habitualis, sicut est relatio habitualis in ipsum, tanquàm in finem ultimum; consequenter sicut venialia peccata in homine justo, propter charitatem in ipso prædominantem, referuntur in Deum, non actualiter, sed habitualiter, ita etiam amantur propter Deum, non actualiter, sed habitualiter.

Replicabis 2. & urgebis contra præcedentem solutionem: peccata venialia etiam in homine justo nullatenùs subiiciuntur charitati: ergo nec actu, nec habitu per ipsam referuntur in Deum, nec amantur propter ipsum. Probatur antecedens: illud quod contrariatur alteri, nullatenùs subiicitur ipsi, hæc enim contrarietas est effectus rebellionis potiùs, quàm subiectionis: sed veniale peccatum contrariatur charitati, licet enim non destruat eius essentiam, attamen diminuit fervorem ipsius: ergo nullatenùs ipsi subiicitur.

Respondeo, assignando alteram Regulam generalem, & distinguendo illud antecedens: veniale peccatum non subiicitur charitati, subiectione positiva, concedo; subiectione permissiva, nego: & similiter habitus charitatis non habet quidem dominium positivum super peccata venialia, benè tamen dominium permissivum. Et ad rationem subiunctam, distinguo

eodem modo maiorem; id quod contrariatur alteri, non subiicitur ipsi, positivè, concedo; permissivè, subdistinguo: si ita contrarietur, ut tollat eius essentiam, concedo; si non tollit essentiam, sed tantùm impedit aliquod accidens eius, puta fervorem in charitate, nego: peccata autem venialia compatiuntur essentiam charitatis in uno, eodemque subiecto, licet fervorem eius diminuant.

Explicatur solutio. duplex est genus dominii in proposito; alterum positivum, & veluti directum, ratione cuius ipse dominus præcipit aliquid servo suo, & sic influit in ipsius opus: alterum permissivum, ac veluti indirectum, ratione cuius dominus potestatem habet impediendi aliquod opus illius, qui sibi subditur, & re vera illud impediret, si ad salvandum dominium suum, necesse foret absolutè, sed quia ad hoc non est absoluta necessitas, ideò illud opus permittit, quamvis ipsum nec præcipiat, nec in illud influat. Sic igitur charitas, quamvis non præcipiat venialia peccata, nec in ipsa ullo modo influat, & ita non habeat super ea dominium positivum, & directum, quia tamen potestatem habet ea impediendi, si necesse foret, & homo iustus per charitatem ita est dispositus, & in tali præparatione animi, ut si absolutè loquendo necesse foret ad hoc, ut conservaret essentiam charitatis, & amoris Dei, evitaret nedùm mortalia peccata, sed etiam venialia. Nihilominùs huiusmodi peccata venialia permittuntur ab ipsa charitate in homine iusto, eo quòd essentia habitus eius subsistere potest, non obstantibus huiusmodi peccatis. Ideò habitus charitatis dominium permissivum, & indirectum habet super venialia peccata, & sic habitualiter & ad Deum referuntur, & propter ipsum amantur.

Replicabis 3. & adhuc dices contra datam solutionem: tale dominium permissivum, & talis permissiva subiectio non sufficit ad relationem illam habitualem, nec illum habitualem amorem: ergo nulla solutio. Probatur antecedens: nam etiam charitas simile dominium, & similem potestatem habet super peccata mortalia, quatenùs ita prædominatur homini iusto, ut faciat, quòd evitet peccata mortalia: & sic eadem mortalia

peccata

peccata evitantur in virtute dominij charitatis super hominem justum: & tamen nullus unquàm dixit, quòd peccata mortalia referantur in Deum, etiam habitualiter: ergo.

Respondeo manifestū esse discrimen inter dominium charitatis super hominē justum respectivè ad mortalia peccata, & respectivè ad venialia: quia charitas ita prędominatur homini justo, ut ab ipso exigat, quòd evitet omne omninò peccatū mortale, ita ut simul ac semel in eodē subjecto compati nequeant habitus charitatis, & mortale peccatum: & quia quando duo non sunt simul, nequit unum referri per aliud ad finem, ut per se patet; ideò mortale peccatum nullo prorsùs modo referri potest per charitatem ad Deum, tanquàm finem ultimum. Sed eadem charitas ita prædominatur homini justo, ut ab ipso non exigat, quòd omne prorsùs veniale peccatum evitet, ita ut desinat esse in subjecto, si veniale peccatum non evitetur: sed potiùs hujusmodi venialia peccata permittit, & simul cum ipsis in eodem subjecto, sivè homine justo, reperiri potest, si non quantùm ad fervorem suum, saltem quantùm ad essentiam suam: & ideò cum habitus charitatis, & venialia peccata possint esse simul, possunt etiam eadem peccata per hujusmodi habitum præsentem, & prædominantem referri in Deum, tanquàm in finem ultimum modo jam explicato.

Obijcitur 2. homo peccator sivè fidelis, sivè infidelis plures habet fines ultimos totales, & adæquatos: ergo nulla conclusio quoad hanc partem. Probatur antecedens: illi fines, ultimi sunt, totales, & adæquati, quorum unus non refertur ad alterum: sed tales sunt fines, quos habet peccator ille prædictus: ergo sunt totales, & adæquati. Major non habet difficultatem: Minor probatur: homo ille, quatenùs est in statu peccati mortalis, habet creaturam pro ultimo fine: & quatenùs facit opus moraliter bonum, habet Deum pro suo fine ultimo: sed isti fines non referuntur ad invicem: ergo. Major constat; quia ut dicemus in tractatu de peccatis, ille qui mortaliter peccat, hoc ipso suum finem ultimum constituit in creatura. Dicemus etiam agendo de operibus infidelium, quòd quando

faciunt opera moraliter bona, hujusmodi opera referuntur ad Deum, tanquàm finem ultimum: minor quoque videtur indubia; nam si creatura referretur ad Deum, tanquàm ad finem ultimum, hoc ipso desineret habere rationem finis ultimi: & si homo in opere suo referret Deum ad creaturam, hoc ipso opus illud foret perversum, & non moraliter bonum: ergo fines illi nequeunt ad invicem referri. Non potest etiam dici, quòd se habeant, tanquàm fines partiales unum totalem constituentes: quia Deus in ratione finis ultimi non potest pati consortium creaturæ; & sic foret semper maxima perversitas velle sumere Deum simul cum sua comparte ad componendum unum finem ultimum.

Respondeo, & est Regula generalis, quòd in omnibus hujusmodi casibus sic distinguendum est, homo habet duos ultimos fines, respectu ipsius operantis, nego; alterum respectu operantis, & alterum respectu operis, concedo: fatemur autem simul ac semel dari posse duos ultimos fines, etiam totales, & adæquatos, quorum unus ad alterum non referatur dummodo unus sit finis operis, & alter operantis, non autem uterque finis ipsius operantis.

Explicatur solutio: dicemus agendo de operibus infidelium, quòd quando faciunt opera moraliter bona, tunc hujusmodi opera ex parte sui referuntur ad Deum, tanquàm ad finem ultimum, quia ex natura sua talem finem respiciunt, quando nullâ vitiantur pravâ circumstantiâ: verbi gratiâ, si infidelis det eleemosynam ex puro motivo pietatis naturalis, vel ex eodem motivo parentes suos honoret, hæc opera ex se ipsis respiciunt Deum, tanquàm finem ultimum: attamen ex parte operantis non habent hunc finem ultimum, quia ut dicemus in solutione sequentis objectionis, quamdiu homo est in statu peccati, nihil aliud ex parte sui respicere potest tanquàm finem ultimum, nisi bonum proprium: sicut enim in homine justo prædominatur charitas, quæ facit, ut actu, vel saltem habitu omnia opera justi ex parte ipsius operantis referantur ad Deum, tanquàm ad finem ultimum, sicut diximus in solutione præcedentis objectionis; ita in peccatore prædominatur amor proprius, qui facit ut om-

nia peccatoris opera ex parte ipsius operantis vel actu, vel saltem habitu, referantur ad bonum proprium, tanquàm ad finem ultimum. Et ita manet, quòd sicut justus venialiter peccans, non habet tamen nisi unicum finem ultimum, nempè Deum; ità peccator benè moraliter operans, non habet tamen nisi unicum finem ultimum, nempè suum bonum proprium.

Instabis primò contra hanc solutionem: sequeretur, quòd opus moraliter bonum referretur ab ipso peccatore ad bonum suum proprium: immò etiam, quòd peccator diligendo Deum dilectione naturali, & imperfecta, referret hujusmodi amorem Dei ad amorem proprium: sed hoc dici non potest: ergo. Probatur minor: non potest opus esse moraliter bonum, si habeat pravum finem: sed bonum proprium peccatoris est pravus finis: ergo non possunt ipsius opera esse moraliter bona, si ad bonum proprium ipsius ordinentur.

Respondeo, assignando alteram Regulam generalem, & dupliciter sumendo bonum proprium, scilicet vel absolutè, vel dissolutè: bonum proprium hominis absolutè sumitur, quando sumitur pro ut dicit præcisà rationem boni proprij, abstrahendo ab hoc, quòd ulteriùs referatur ad bonum Divinum, vel quòd in ipso bono proprio hominis sistatur: sumitur verò dissolutè, quando & in hujusmodi bono proprio sistitur, & insuper excluditur relatio ad bonum Divinum, immò fit contra ordinationem ad bonum Dei: fateor, quòd bonum proprium hominis dissolutè sumptum, est finis perversus; & hunc finem habent opera peccaminosa: sed bonum proprium absolutè sumptum, non est finis malus, sed bonus, vel saltem de se indifferens; & ad finem istum ordinantur omnia opera moraliter bona, quæ fiunt à peccatoribus: undè etiam non habent pravum finem.

Explicatur faciliùs hæc solutio. Quærere bonum proprium, & habere amorem proprium, quamvis plerumque sumatur in malam partem, de se tamen non est aliquid malum; nam etiam homines justi suum bonum proprium quærunt, sicut & peccatores, & seipsos per amorem proprium diligunt, sicut & illi: sed

cum hac differentia, quòd justi ita quærunt bonum proprium, ut illud subordinent bono Divino, & ita se ipsos per amorem proprium diligunt, ut multò magis per charitatem diligant ipsum Deum: peccatores verò, è contra, bonum proprium diligunt per exclusionem boni divini, & se ipsos plus diligunt, quàm ipsum Deum: undè amor proprius peccatorum non subordinatur charitati, sed potiùs ipsi contrariatur, & prefertur. Igitur quærere bonum proprium, & propriam satisfactionem non est aliquid de se malum, sed solummodò quando quæritur in materia indebita: & quia peccatores, dum benè moraliter operantur, non quærunt bonum in materia indebita, sed potiùs in materia, quæ licita est, immò laudabilis; ideò quamvis hujusmodi opera ad suum bonum proprium referant, non desinunt propterea esse moraliter bona.

Instabis 2. & replicabis contra præcedentem solutionem: semper manet, quòd peccator benè moraliter operans duos habet fines ultimos, scilicet ex una parte bonum proprium absolutè sumptum, & ex altera bonum proprium sumptum dissolutè: ergo semper nulla solutio. Probatur antecedens: bonum absolutè sumptum, non refertur ad bonum dissolutè sumptum, aliàs ex hoc ipso redderetur perversum: bonum etiam proprium dissolutè sumptum, non refertur ad bonum proprium sumptum absolutè, quia ipsi contrariatur: ergo se habent ut duo fines ultimi, totales, & adæquati.

Respondeo, quòd bonum proprium hominis peccatoris absolutè sumptum, se habet ut finis ejus ultimus partialis, & inadæquatus: & bonum ejus proprium dissolutè sumptum, se habet ut alter finis ejus ultimus partialis, & inadæquatus: & ex utroque coalescit unus finis ultimus totalis, & adæquatus ejusdem peccatoris, scilicet bonum ipsius proprium adæquatè sumptum, idest, prout complectitur omnia, quæ ad hujusmodi bonum proprium spectant.

Instabis 3. & adhuc dices contra datam solutionem: sicut in homine justo prædominatur charitas, & amor Dei, ratione cujus respicit Deum, tanquàm finem ultimum; ita in peccatore prædominatur cupiditas, & amor sui, ratione cujus fertur in bonum suum.

proprium dissolutè sumptum, tanquàm in finem ultimum. Ergo sicut propter illud dominium charitatis, omnia subiiciuntur ipsi, & sic actu, vel habitu referuntur ad Deum, tanquam ad finem ultimum, etiam ipsa peccata venialia, ut jam diximus: ita propter simile dominium cupiditatis, omnia, quæ sunt in peccatore, debent ipsi cupiditati subiici, etsi non actu, saltem habitu referri ad bonum proprium dissolutè sumptum, tanquàm ad finem ultimum.

Respondeo: quòd in hoc nullum est inconveniens: nam sicut in homine justo peccata venialia non desinunt esse peccata, quamvis habitu referantur in bonum finem, nempè Deum; ita opera moraliter bona non desinunt esse bona, quamvis habitualiter referantur ad finem malum, scilicèt bonum proprium peccatoris dissolutè sumptum. Igitur opera illa moraliter bona duplicem finem habent, unum actu, scilicèt bonum proprium absolutè sumptum; & hic finis non est malus, sed bonus, vel saltem indifferens, ut iam diximus: alterum verò habitu, scilicet bonum proprium dissolutè sumptum; & hic finis, quamvis malus, non tollit tamen bonitatem huiusmodi operis ut iam satis ostendimus.

Obiicitur 3. peccator quærere potest ex una parte divitias, & ex altera parte honores; & sic de aliis bonis creatis, nullatenùs ea ad invicem referendo, sed ipsa sumendo tanquàm disparata: ergo tunc habebit peccator ille plures fines ultimos totales, & adæquatos.

Respondeo facilè juxta Regulam in conclusione explicatam, & etiam in præcedentibus solutionibus, quòd iste peccator hæc objecta sumit tanquàm ultimos fines partiales, & inadæquatos, qui referuntur ad bonum proprium peccatoris, tanquàm ad finem ultimum totalem, & adæquatum.

Explicatur magis solutio: sicut homo justus per gratiam, & charitatem inclinatur ad bonum divinum, eo quòd gratia est participatio Naturæ Divinæ, & charitas est eius inclinatio, & omnis inclinatio fertur ad bonum conforme illi naturæ, cuius est proprietas; atque ita homo justus per inclinationem charitatis, quæ

consequitur naturam divinam ut participatam in gratia, fertur principaliter in bonum divinum, nec respicit bonum proprium, nisi ut divino subordinatum: ita è contra, quia in homine peccatore non est nisi inclinatio: quæ subsequitur naturam, & suppositum eius, tanquàm proprietas illius, ideò per talem inclinationem non fertur homo peccator nisi ad bonum conveniens suæ propriæ naturæ, suoque proprio supposito: quod propterea bonum ipsius proprium nuncupatur. Et si aliquando benè moraliter operetur, atque ita feratur in bonum divinum: ipsum tamen subordinat bono proprio, & ad istud refert vel actu, vel habitu, iuxta modum jam explicatum. Hoc autem bonum proprium in omnibus bonis creatis peccator ille quærit: & sic quodlibet ex illis bonis creatis sumit solummodò tanquàm partem suæ beatitudinis, & sui ultimi finis.

Obiicitur 4. supponamus, aliquem sibi proponere duas dignitates, alteram v. g. Imperatoris, & alteram Regis, ac intra se dicat, quamcumque ex his dignitatibus obtinuero, contentus ero fortunâ meâ, & me beatum existimabo. Iste respiciet illas dignitates, tanquàm totidem ultimos fines, nedùm negativè, sed etiam positivè, quia considerabit quamlibet ex ipsis, tanquàm capacem ipsum plenissimè satisfaciendi: nec unam referet ad alteràm, tanquàm partem ad compartem, cum neutram consideret ut portionem beatitudinis suæ, nec ut totam beatitudinem: nec etiam referet unam ad alteram, tanquàm medium ad finem, aut finem intermedium ad finem ultimum: quia considerat quamlibet tanquàm capacem ipsum quietandi, ita ut per ipsius possessionem omninò satietur appetitus eius, ibique ultimatè sistat, nec ulteriùs tendat.

Respondent variè ipsi etiam Thomistæ: sed omissis aliis solutionibus videtur illa clarior, & facilior, quam tradit in suis commentariis Archiepiscopus de Marinis, negando suppositum argumenti: quia non potest aliquis huiusmodi dignitates, aut alias similes considerare ut ultimos fines, sed tantùm ut media, vel fines intermedios, eo quòd finis ultimus cuiuscumque hominis, suam beatitudinem in alio, quàm in Deo,

ponentis, proindéque peccatoris, est propria satisfactio, & proprium bonum eius, ut fusiùs demonstratur in tractatu de peccatis: omnia autem, in quibus sibi imaginatur posse suam satisfactionem invenire, considerat tanquàm media, quibus pervenire potest ad huiusmodi finem. Undè quòd aliquis existimet plures dignitates posse illum omninò satisfacere, non est ipsum habere, vel sibi præstituere plures ultimos fines, sed solùm habere, & sibi præstituere plura media, vel plures fines intermedios, per quos ad ultimum finem suum pervenire possit: fatemur autem, quòd licet sit unicus finis ultimus respectu cujuslibet operantis, attamen plura possint esse media, pluresque fines intermedii, ut pertingamus ad huiusmodi finem ultimum, quia plures sunt viæ, quibus perveniri potest ad beatitudinem aut veram, aut apparentem.

Obiicitur 5. & replicatur contra præcedentem solutionem: fieri potest, ut aliquis concipiat plures illas dignitates, tanquàm plura subiecta, in quibus suam totalem satisfactionem invenire potest: & sic illas consideret tanquàm materiam, supra quam applicat hanc formam, sive rationem totalis satisfactionis, ac proinde finis ultimi: ergo tunc considerabit eas, tanquàm totidem fines ultimos totales, & adæquatos.

Respondeo, nullum prorsùs videri inconveniens, quòd admittamus plures ultimos fines divisivè, non autem collectivè: in casu autem proposito haberet homo plures ultimos fines divisivè, sed non collectivè: non enim intendit sumere simul ac semel utramque dignitatem, tanquàm totalem beatitudinem, hoc enim implicat in terminis; quia si una est totalis beatitudo, & plenissima satisfactio, iam hoc ipso non curat de altera: si verò est tantùm pars beatitudinis, & satisfactionis, iam hoc ipso non est finis totalis, sed partialis. Sumit ergo divisivè, sivè unam separatim ab altera, sumendo istam, vel illam: & sic non habet simul ac semel plures fines ultimos, sed unum tantùm.

Obiicitur 6. & urgetur contra præcedentem solutionem: saltem ille, qui colit plures Deos, simul ac semel habet plures ultimos fines totales, & adæquatos, quia quamlibet ex divinitatibus suis existimat esse suum

finem ultimum: undè plures simul colendo falsas divinitates, plures simul habet ultimos fines.

Respondeo, & assigno Regulam generalem pro isto, & aliis similibus exemplis, quòd hæc omnia fiunt speculativè, sed nequeunt fieri practicè; quia quantumcumque aliquis imaginetur speculando, quòd habet plures ultimos fines: dum tamen in praxi, & in executione fertur in aliquem finem, impossibile est, quòd appetat plusquàm unum ultimum totalem, & adæquatum, propter rationem sæpiùs insinuatam, quòd in praxi semper appetit aliquid vel tanquàm totam beatitudinem suam, & sic nihil aliud desiderat; vel tanquàm partem beatitudinis, & sic est finis solùm partialis.

Obijcitur ultimò: saltem illi, qui tenent opinionem oppositam, & existimant dari posse plures ultimos fines negativè, possunt eos habere: nam hæc opinio apparet illis vera, & sic respectu ipsorum saltem apparenter sunt plures ultimi fines negativé.

Respondeo, simili modo hoc fieri posse in speculatione, sed non in praxi: undé quantumvis authores oppositæ sententiæ in sua speculatione existiment se habere posse plures ultimos fines negativé; fieri tamen non potest, quòd in praxi eos habeant, propter rationem prædictam; quia non obstante opinione sua, quidquid appetunt in praxi, vel quærunt ut totam beatitudinem, velut partem ipsius, & sic semper redit argumentum nostrum sæpiùs repetitum.

ARTICULUS V.

Utrùm omnia fiant in virtute finis ultimi, seu desiderii Beatitudinis.

Advertendum est, quòd aliquid potest fieri propter finem ultimum, & beatitudinem, quatuor modis: Primò actualiter: Secundò habitualiter: Tertiò virtualiter: Quartò interpretativé. Tunc aliquid fit propter ultimum finem, & beatitudinem actualiter, quando ille, qui operatur, actualiter cogitat de beatitudine, quam intendit, & dicit intra se expressé, volo

esse

esse beatus, & ideò facio istud opus. Tunc autem operatur habitualiter propter beatitudinem, quando licèt non cogitet de beatitudine, nec formet desiderium ipsius, attamen ipsi materialiter inest inclinatio habitualis ad ipsam beatitudinem, quæ prædominatur omnibus aliis inclinationibus; sicut in præcedenti articulo diximus, quòd in homine justo omnia referuntur ad Deum, saltem habitu, quia præcipua hominis justi inclinatio, prædominans omnibus aliis, est ipsa habitualis inclinatio charitatis. Tunc verò operatur propter finem ultimum, & beatitudinem virtualiter, quando præcessit aliquis actus formalis, quo aliquis desideravit beatitudinem, & postea talis actus remanet in sua virtute, quatenùs reliquit hominem determinatum ad faciendum omnia propter beatitudinem, quamvis de ipsa non semper cogitet, & actus ille in se ipso jam transierit: sicut ille, qui vadit Romam, vel Lutetiam, initio itineris format actum expressum, & formalem, quo deliberat ire ad civitates illas: & postea in progressu itineris, quamvis non semper cogitet de termino ipsius, omnia tamen facit in virtute prædictæ intentionis, & deliberationis, quæ reliquit ipsum determinatum ad hæc omnia facienda. Tandem operatur interpretativè propter beatitudinem, quando facit aliquod opus, quod ex natura sua ad beatitudinem ordinatur, quamvis tunc de tali relatione non cogitet: sicut ille, qui jacit fundamenta domus, licèt expressè tunc non cogitet de toto ædificio conficiendo, operatur tamen interpretativè propter totum ædificium: cum enim fundamentum domus ex natura sua ordinatur ad totum ædificium, meritò interpretamur talem esse voluntatem illius, qui jacit hujusmodi fundamentum: hoc etiam vocatur ab aliquibus operari propter beatitudinem virtualiter ex parte operis, quia desumitur ex natura ipsius operis: illud aliud verò dicunt operari virtualiter ex parte operantis propter beatitudinem, quia sumitur ex actu formali, præcedente, ipsius operantis.

Certum est, quòd omnia non fiunt actu propter finem ultimum, & beatitudinem; quia experientiâ constat, quòd non semper actualiter cogitamus de beati-

tudine. Certum eſt etiam ſecundùm omnes Theologos, & Philoſophos, quòd omnia fiunt propter beatitudinem ſaltem habitu, quia illa habitualis inclinatio, quâ omnes volumus eſſe felices, prædominatur omnibus alijs inclinationibus. Tota difficultas devolvitur ad hoc, an, & quomodo omnia fiant propter finem ultimum, & beatitudinem virtualiter. Quidam enim aſſerunt non fieri niſi virtualiter ex parte operis, ſivè interpretativè: alij dicunt fieri virtualiter etiam ex parte operantis, ſeu virtualiter propriè. Verùm quia eſt diſſenſio potiùs de terminis, & modo explicandi, quàm de ſubſtantia doctrinæ, idcircò eam breviter expedio.

Concluſio: omnia fiunt in virtute finis ultimi, ſeu beatitudinis tam virtualiter ex parte operantis, quàm virtualiter ex parte operis.

Probatur primò: nam omnia fieri in virtute finis ultimi, ſivè beatitudinis, tam ex parte operantis, quàm ex parte operis, eſt præceſſiſſe actum formalem, & expreſſum deſiderij beatitudinis, & remanere virtualiter in homine pro omnibus ipſius operibus: atqui ſic eſt, quòd in primo inſtanti uſus rationis, Deus ut author naturæ facit, quòd formaliter, & expreſsè quilibet homo velit beatitudinem: & hujuſmodi volitio remanet virtualiter in toto decurſu vitæ noſtræ pro omnibus operibus noſtris: ergo virtualiter utroque modo fiunt omnia in virtute ultimi finis, & beatitudinis. Major declarata eſt in præmiſſo notabili. Minor probatur: & quidem quòd præcedat ſtatim ab initio uſus rationis deſiderium formale beatitudinis, oſtenditur; nam beatitudo ſe habet ad omne bonum particulare, tanquàm finis ad medium, undè etiam beatitudo dicitur finis ultimus, quia ad ipſam ordinantur omnia bona particularia vel tanquam media, vel ſaltem tanquàm fines intermedij: ſed ordo naturæ poſtulat, quòd operans, priùs formaliter deſideret finem, quàm ſumat media; ſicut verbi gratiâ, ægrotus priùs formaliter deſiderat ſanitatem, quàm ſumat remedia, eo quòd ſanitas eſt finis, ad quem remedia ordinantur, tanquàm media; & ſic eſt de omnibus alijs: igitur Deus ut author naturæ debet facere, quòd quilibet ho-

mo priùs formaliter appetat beatitudinem, quàm quodlibet ex bonis particularibus. Probatur etiam quoad secundam partem, quòd nempè tale desiderium beatitudinis virtualiter remaneat per totum vitæ decursum in omnibus operibus: quia volitio finis virtualiter remanet in omni volitione mediorum, quatenùs desiderium finis est veluti quædam virtus, quæ facit, ut desiderentur media, & determinat subiectum ad ea sumenda: sic in eodem ægroto, quamvis præcesserit illud formale desiderium sanitatis remanet tamen in virtute, quia reliquit ægrotum determinatum ad sumenda omnia remedia, quæ necessaria sunt ad recuperandam sanitatem. Cum igitur beatitudo se habeat ut finis; & omnia bona particularia, quæ homo quærit in omnibus suis operibus, se habeant ut media ad finem illum, sequitur, quòd illud formale desiderium beatitudinis, quod producitur in primo instanti usus rationis, licèt in se ipso transierit, remanet tamen in virtute sua, quatenùs relinquit hominem determinatum ad quærendum aliquod bonum particulare in omni opere suo per decursum totius vitæ, ut tandem ad ipsam beatitudinem perveniat.

Propterea D. Augustinus, sermone primo in Psalmum 118. ait, *beatum esse tam magnum est bonum, ut hoc & boni velint, & mali: nec mirum, quòd boni propterea sint boni; sed illud est mirum, quòd etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati.* Ex quibus verbis habemus, quòd homo in omnibus suis operibus tam malis, quàm bonis, operatur propter ultimum finem, sivè beatitudinem; scilicèt virtualiter, modo jam explicato.

Et D. Thomas 1. 2. quæstione 1. articulo 6. ad tertium, sic habet: *Non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitatur: sicut non oportet, quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.* Ex quibus verbis habemus, quòd sicut viator initio quidem itineris formaliter, & expressè cogitat de

termino ipsius, sed postea omnes passus, quos facit in decursu itineris, fiunt in virtute ilius primæ intentionis, licèt non semper de termino cogitet: ita in primo instanti usus rationis homo formaliter, & expressè intendit finem ultimum, sivè beatitudinem, & postea in decursu totius vitæ omnes operationes ejus fiunt in virtute illius primæ intentionis, licèt sæpiùs homo non cogitet de beatitudine.

Probatur 2. impugnando Scotistas: qui ideò dicunt, quòd non facimus omnia in virtute finis ultimi, quia existimant, quòd possumus appetere bonum particulare, non referendo ad bonum universale, quod est ipse finis ultimus: sed hoc est falsum: ergo.

Probatur minor ratione D. Thomæ: omnis inchoatio ordinatur ad consummationem, ut patet in omnibus rebus: sed bonum particulare se habet ad bonum universale, tanquàm pars, & inchoatio beatitudinis ad totum, & ad consummationem ejus: ergo semper bonum particulare vel formaliter, vel saltem virtualiter refertur ad ultimum finem.

Dices hanc rationem convincere quidem, quòd quantùm est ex natura rei, & ex parte ipsius operis, bonum particulare exigit referri ad bonum universale: sed tamen ex parte operantis fieri potest ratione libertatis, ut aliquis appetat bonum particulare, se habendo negativè respectu finis ultimi, sivè beatitudinis, idest, non referendo illud bonum particulare ad suam beatitudinem: sicut v. g. licèt ædificium inchoatum ex parte operis ordinetur ad ædificium consummatum; ex libertate tamen operantis fieri potest, quòd jacto fundamento ædificium relinquatur imperfectum.

Sed contra militat doctrina notatu dignissima; quòd nempè Deus non dedit nobis libertatem qualemcumque, nec libertatem ut ita dicam, effrœnem, per quam possimus indifferenter agere; sed libertatem nostræ naturæ convenientem, sivè libertatem rationalem, imò libertatem similem libertati Divinæ, quantum patitur natura hominis: quia ut dicemus in quæstione sequenti, Deus nos fecit sibi similes, quantum natura nostra pati potest: undè sicut Deus nullum bonum particulare velle potest, nisi propter bonum univer-

sale, quod est ipse Deus; ita nobis dedit talem inclinationem, quòd non possumus velle aliquod bonum particulare, nisi formaliter, aut saltem virtualiter illud referendo ad bonum universale, sivè ad beatitudinem nostram, ut adhuc magis explicabimus in articulis sequentibus: & hæc est admirabilis Providentia Dei: cum enim ipse solus sit re vera summum, & universale bonum; dum Deus facit, quòd in omnibus operibus nostris saltem virtualiter inclinemur ad summum, & universale bonum, facit hoc ipso, quòd in omnibus prorsùs operibus nostris inclinemur in ipsum, saltem virtualiter.

Probatur 3. impugnando Nominales: ideò dicunt, quòd non facimus omnia in virtute finis ultimi, sivè universalis boni; quia existimant, quòd nedùm possumus non appetere bonum, sed etiam quòd possumus appetere malum quatenùs malum est: sed hoc est falsum, & nunc ab omnibus Philosophis reijcitur: ergo. Probatur minor: nulla potentia fertur in aliquid, nisi sub ratione objecti sui: quia v. g. objectum visus est color, ideò necesse est, quòd aliquid, ut videatur, sit coloratum: & quia objectum intellectus est verum, ideò non potest intellectus assentiri alicui propositioni, nisi appareat ipsi vera. Cum igitur objectum voluntatis sit bonum, fieri non potest, quòd voluntas feratur in aliquid, nisi fuerit, aut saltem appareat bonum.

Dices, objectum voluntatis non esse bonum, nec etiam malum, sed utrumque indifferenter, quia voluntas ratione libertatis in utrumque ferri potest.

Sed contra est: quia sicut jam dicebamus, libertas nostra non est effroenis, & qualiscumque, sed rationalis. & Divinæ libertati similis. Undè sicut Deus, etsi liberrimus, non potest aliquid velle, nisi quòd cognoscit esse bonum; ita fecit, quòd nos etiam nihil velle possimus, nisi ratio nostra dictet illud esse bonum, ac proindè nisi bonum fuerit vel verum, vel saltem apparens. Hæc pauca sufficiant pro difficultate proposita, quia horum omnium fusior explicatio spectat ad Philosophiam.

Objicitur primò: vel sermo est in conclusione de

ultimo fine, & beatitudine formali, vel de materiali: sed utroque modo falsa est: ergo. Probatur minor: nam ut supra dicebamus, beatitudo formalis est ipsa ratio beatitudinis, in abstracto, & in communi sumpta: sed homo ferri non potest ad desiderandum finem ultimum, & beatitudinem in communi, & in abstracto, sed tantùm in particulari, & in concreto, sicut eam possidere nequit in communi, & in abstracto, sed tantùm in particulari, & in concreto: ergo in hoc sensu falsa est conclusio. Beatitudo verò materialis est ipsa ratio beatitudinis, & ultimi finis ut applicata super aliquod subjectum determinatum, ut etiam vidimus in præcedentibus articulis: sed etiam in hoc sensu falsum est, omnia fieri in virtute finis ultimi: nam vel homo in primo instanti usus rationis est justus, vel peccator: si sit justus, suam beatitudinem, suumque ultimum finem tam materialiter, quàm formaliter quærit in Deo: si sit peccator, beatitudinem, & finem ultimum ponit in bono proprio. Quòd si postea contingat hominem justum peccare, non ampliùs operatur in virtute illius ultimi finis, quia opera peccatorum non referuntur ad Deum, tanquàm ad finem ultimum: si è contra, ex peccatore fiat justus, non ampliùs etiam operatur in virtute finis ultimi, quem habebat, quia opera hominis justi non referuntur ad bonum proprium ejus, tanquàm ad finem ultimum, sed ad Deum.

Respondeo, utrumque esse probabile, & sustineri posse, quòd nempè omnia fiant in virtute finis ultimi, & beatitudinis formalis, vel etiam materialis. Et ad primam rationem subjunctam, dico hanc esse Regulam generalem, quòd quamvis voluntas nostra ferri non possit in executione, nisi ad beatitudinem in particulari, & in concreto sumptam; attamen ferri potest in intentione ad beatitudinem sumptam in communi, & in abstracto: quia hæc est differentia inter intentionem, & executionem, quòd intentio beatitudinis fertur ad ipsam prout à nobis apprehenditur: & quia apprehendi potest in abstracto, & in communi, ideò intentio beatitudinis ferri potest ad ipsam hoc modo sumptam: sed executio versatur circa beatitu-

dinem, prout datur à parte rei: & quia à parte rei nihil datur *in* abstracto, sed in concreto, nec in communi, sed in particulari; ideò quoad executionem voluntas ferri non potest, nisi ad beatitudinem hoc modo sumptam. Et cum homo in primo instanti usus rationis non habeat beatitndinem in executione, sed tantùm in intentione, idcircò dici potest, quòd primus actus ipsius est intentio finis ultimi, & beatitudinis formalis, in virtute cujus omnia fiunt.

Ad alteram rationem Respondeo, quòd si in primo instanti usus rationis homo benè operatur, tunc saltem implicitè se se convertit in Deum, tanquam in finem suum ultimum, & in eo suam quærit beatitudinem: & quamdiu manet in statu justitiæ tamdiu operatur omnia in virtute hujus ultimi finis, nempè Dei: quòd si postmodùm peccator fiat, desinit quidem operari in virtute talis ultimi finis, sed tamen operatur in virtute alterius finis ultimi: nam dum primum committit mortale peccatum, formaliter, & expressè finem suum ultimum quærit, & beatitudinem suam constituit in creatura, sivè in bono suo proprio, & in virtute talis ultimi finis, fiunt ab ipso omnia opera, quæ producit, quamdiu remanet in statu peccati. Simili etiam modo ille, qui ex peccatore fit justus, quando peccator erat, operabatur omnia in virtute finis ultimi, & beatitudinis apparentis, scilicet boni proprij; sed posteà quando est justus, operatur omnia in virtute ultimi finis, & veræ beatitudinis, scilicet Dei. Et ita semper manet, quòd omnia fiunt in virtute ultimi finis vel formalis, vel etiam materialis, vel veri, vel saltem apparentis.

Objicitur 2. dum aliquis Theologus consummatus mortaliter peccat, tunc vult malum sub ratione mali, quatenùs nec bonum est, nec ipsi tale apparet: ergo voluntas nostra ratione libertatis suæ potest velle malum, ut malum est. Probatur antecedens: iste Theologus ratione scientiæ suæ evidenter cognoscit mortale peccatum esse summam miseriam, nec ullo prorsùs modo esse bonum, sed simpliciter malum: ergo respectu ipsius peccatum illud mortale nec bonum est, nec

bonum apparet, & tamen vult illud, nullum enim peccatum nisi voluntarium, ut dicemus cum de peccatis. Ergo.

Respondeo, & est Regula generalis, distinguendo propositionem illam, Theologus cognoscit peccatum nullo modo esse bonum, licèt peccet, cognoscit hoc speculativè cōcedo, cognoscit practicè, nego: quamvis enim speculando, & considerando peccatum ut sic, cognoscat evidenter nullum in ipso esse bonum; attamen in praxi, hîc, & nunc, attentis omnibus circumstantiis deceptus ipsa passione, deprehendit peccatum ut sibi conveniens. Et sic semper in omnibus actionibus nostris appetimus bonum vel verum vel apparens, vel speculativè, vel practicè. Sed de hoc magis in sequenti articulo.

Objicitur 3. parvulus perveniens ad usum rationis potest cognoscere aliquod bonum particulare, & ipsum appetere ut tale, non cogitando de bono universale, sivè de beatitudine: Sed non possumus aliquid referre ad illud, de quo non cogitamus: ergo tunc iste paruulus sumet bonum particulare sine relatione ad universale.

Respondeo, & est altera generalis Regula pro omnibus hujusmodi actionibus, distinguendo propositionem illam, sumet bonum illud particulare sine relatione formali, & expressa, concedo; sine relatione virtuali, & interpretativa, nego: quamvis autem necesse sit, quòd aliquid cognoscatur à nobis, & de ipso actualiter cogitemus, ut aliud ad ipsum formaliter, & expressè referre possimus: hoc tamen non requiritur, ut referamus virtualiter, & interpretativè: sed sufficit, quòd ita dispositi simus, ut si de ultimo fine actualiter cogitaremus, ad ipsum formaliter referremus actionem nostram: sic enim justa est interpretatio, & cum fundamento, voluntatem nostram esse referendi opus nostrum ad finem ultimum. Cùm igitur constet ex dictis nedùm parvulum in casu proposito, sed etiam quemlibet hominem in omni opere suo ita esse dispositum, ut si semper de sua beatitudine cogitaret, semper ad ipsam referret actionem suam, & si semper de bono universali cogitaret, semper ad ipsum re-

ferret bonum particulare, tanquã beatitudinis inchoationem ad ejus consummationem; ideo sequitur quòd semper homo refert omne opus suum virtualiter saltem, & interpretativè in ipsum finem ultimum, ipsamque beatitudinem, ut adhuc magis constabit ex dicendis in sequentibus articulis, & quæstionibus.

ARTICULUS VI.

Vtrùm voluntas poßit ferri nedùm in bonum, sed etiam in malum.

Advertendum est, quòd voluntas fertur in malum motu aversativo, sicut in bonum motu prosecutivo: immò ea proportione, quâ bonum diligit, detestatur malum ipsi oppositum. Sed difficultas est, utrùm ordo ille, quem ordinariè servat voluntas, inverti possit, itaut è contra bonum detestetur, & malum diligat.

Conclusio: non potest voluntas ferri motu prosecutivo nisi in bonum vel verum, vel apparens; nec motu aversativo nisi in malum, verum vel apparens. Ita nedùm Thomistæ, sed etiam omnes alij Theologi, & Philosophi, quamvis Scotus de hac veritate dubitaverit, & Nominales, ut etiam insinuavimus in præcedenti articulo, tenuerint olim oppositam opinionem.

Probatur 1. ex communi consensu Patrum: dicit enim D. Dionysius. *Nemo intendens malum operatur*, ejusque sententia facta est modò in axioma celeberrimum tam inter Philosophos, quàm inter Theologos.

Advertit D. Gregorius Nicænus quòd arbor, in qua peccaverunt primi parentes, dicitur arbor scientiæ boni, & mali, quia in objecto cujuslibet peccati involvitur semper bonum cum malo; licèt enim peccatum re vera sit malum, apparenter tamen est bonum, nec unquàm peccator illud intenderet, nisi ei bonum appareret.

Docent etiam communiter Sancti Patres, ut videbimus agendo de constitutivo peccati, quòd creatura

peccare non potest, quatenùs est ex Deo, sed tantùm quatenùs est ex nihilo; quia quatenùs est ex Deo, non potest habere inclinationem, nisi in id, quod re vera bonum est: licèt quatenùs est ex nihilo, possit ferri in id, quod re vera malum est. Sed quia in omnibus operibus nostræ voluntatis, Deus simul concurrit cum ipsa; & ipsi Deo correspondet ratio formalis sub quâ, objecti: voluntati verò correspondet ratio quæ; eo quòd ista ratio particularis est, undè correspondet causæ particulari, qualis est voluntas nostra: illa verò universalior est, undè correspondet causæ universali, qualis est Deus: ideó licèt voluntas quandoque feratur in malum propter suam propriam imperfectionem, nunquàm tamen fertur in illud, nisi sub ratione boni, propter divinam motionem, in omni prorsùs actu ipsi necessariam; quam etiam rationem fusiùs prosequuntur physici, & metaphysici.

Probatur 2. ratione fundamentali: objectum voluntatis est bonum, sicut objectum intellectus est verum; & visus, est color; & auditus, est sonus: sed nulla potentia ferri potest ultra suum obiectum adæquatum: undè intellectus non potest assentiri propositioni, nisi appareat vera; nec oculus aliquid videre, nisi habeat colorem, saltem apparentem; nec auditus aliquid audire, nisi fuerit sonus, saltem imaginarius: ergo nec etiam voluntas poterit aliquid velle, nisi habeat bonitatem saltem apparentem, & imaginariam. Plura de hoc Philosophi.

Probatur 3. ex nostro principio; Deus reddidit hominem sibi similem, quantum ipsius hominis natura patitur: sed Deus non potest velle nisi bonum, nec detestari nisi malum: ergo similiter debuit talem reddere hominem, qui non posset amare nisi bonum, nec odisse nisi malum: cum hac tamen differentia, quòd Deus propter suam summam perfectionem non potest diligere, vel detestari, nisi bonum vel malum, quod re vera tale est: homo verò propter suam imperfectionem potest quandoque detestari verum bonum, si illi malum appareat; & è contra, diligere verum malum, si illi appareat bonum.

Obijcitur. Voluntas libera est: ergo indifferenter

ferri potest sivè in bonum, sivè in malum sivè fuerit verum, sivè apparens, sivè motu prosecutivo, sivè aversativo.

Non desunt etiam exempla, in quibus hoc contingere videtur, ut quando aliquis se ipsum occidit, & quando damnati appetunt non esse, in quo nulla prorsùs est ratio boni, nec vera, nec apparens.

Respondeo, ad objectionem, esse Regulam generalem in superiori articulo insinuatam, quòd nempè libertas voluntatis nostræ non est libertas irrationalis, sed perfectè rationalis, cum in omnibus omninò actibus suis voluntas nostra sequatur ductum intellectus, nihilque possit esse volitum, nisi fuerit præcognitum, ut communiter docent Philosophi. Cum igitur intellectus non possit judicare aliquid esse amandum, nisi fuerit bonum, vel appareat: nec similiter aliquid esse odio habendum, nisi sit, vel saltem appareat malum: idcircò voluntas cum tota libertate sua nec potest odisse illud, quod bonum apparet, nec amare illud, quod apparet malum: sed diverso modo exercetur libertas ejus, ut breviter dicemus in articulo sequenti, & postea fusiùs infrà agendo de libertate præsertim contra Jansenium.

Respondeo etiam ad exemplum, & ad altera similia, quæ afferri possunt cum altera generali Regula, distinguendo duplex bonum, positivum, & negativum: illud bonum est positivum, quod dicit aliquid reale, & positivum conveniens naturæ hominis: illud verò bonum est negativum, quod dicit negationem mali, ita ut licet nihil reale importet, quod homini conveniat, excludit tamen illud, quod est ipsi disconveniens. Igitur quamvis desperati, & damnati qui seipsos occidunt, & appetunt non esse, non appetunt bonum positivum, sed appetunt bonum negativum: ideò enim volunt non esse, ut se eximant à miserijs, quas patiuntur; & sic considerant non esse sub ratione boni: nam ut ait D. Thomas 1. 2. quæstione 8. articulo 1. ad 3. cum Aristotele 5. Ethicorum, capite primo, *Carere malum habet rationem boni*. Et ipse Christus Dominus in Evangelio loquens de Iuda,

ait, quòd *melius illi esset, si natus non fuisset;* quia tunc non peccasset.

ARTICULUS VII.

An, & quomodo necessitetur homo ad volitionem finis ultimi, sivè beatitudinis.

Advertendum est primò, quòd ut supra tetigimus, duplex ad propositum distingui potest finis ultimus, sivè beatitudo, nempè formalis, & materialis: beatitudo formalis est ipsa ratio summi boni plenè ac perfectè satiativi: beatitudo autem materialis est illa res, in qua credimus inesse rationem illam summi boni; verbi gratiâ, justus respicit Deum, tanquàm finem ultimum, & beatitudinem materialem, quia certus est, quòd in eo reperitur omnimoda ratio boni: peccator verò suum finem ultimum, suamque beatitudinem collocat in creatura, quam apprehendit saltem practicè quasi summum bonum: dicitur autem illa beatitudo formalis, ista verò materialis, quia ratio summi boni applicatur supra Deum, vel supra creaturam, quasi forma supra materiam.

Advertendum est 2. duplicem esse libertatem, & necessitatem voluntatis suo loco copiosiùs explicandam: altera est libertas quoad specificationem, & contrarietatem, ratione cujus potest voluntas ferri indifferenter in duo objecta contraria, & specificè diversa, qualia sunt bonum, & malum, beatitudo, & miseria: alia est libertas quoad exercitium, & contradictionem, ratione cujus voluntas potest exercere, vel non exercere aliquem actum, & sic ferri vel in ipsum actum, vel in ipsius negationem, quæ sunt duo contradictoria. Tunc autem voluntas necessitatur quoad specificationem, & contrarietatem, quando ita respicit unum, ut non possit ferri in contrarium: & necessitatur quoad exercitium, quando non potest suspendere exercitium alicujus actus. His suppositis.

Conclusio: homo nullo modo necessitatur pro hoc statu viæ circa finem ultimum, sivè beatitudinem materialem: circa verò finem ultimum, sivé beatitudi-

nem formalem necessitatur quoad specificationem, sed non quoad exercitium.

Probatur ex nostro principio: Deus fecit hominem sibi similem, quantùm natura hominis patitur: sed Deus necessitatur quoad specificationem, & quoad exercitium ad suam beatitudinem formalem, & materialem, sivè ad se ipsum amandum: ergo cum pro hoc statu viæ hominis imperfectio non patiatur, quòd homo necessitetur circa suam beatitudinem materialem, debuit saltem necessitari circa beatitudinem formalem: & cum eadem imperfectio hominis non patiatur etiam quòd homo necessitetur quoad exercitium circa formalem beatitudinem, debuit saltem necessitari circa ipsam quoad specificationem.

Dixi pro hoc statu viæ: quia in Patria erimus similes Deo, similitudine perfecta, quantum natura hominis assequi potest: & necessitabimur, sicut ipse Deus, ad beatitudinem formalem, & materialem quoad specificationem, & exercitium: beati enim, ut postea dicemus, ita necessitantur ad amorem Dei, ut nec pro minimo instanti suspendere possint exercitium hujus amoris: verùm, ut ait D. Augustinus, *felix necessitas, quæ cogit ad bonum.*

Probatur specialiter prima pars, vel potiùs constat experientiâ; cum enim quandoque homo sit in statu gratiæ, & habeat Deum pro fine ultimo materiali: quandoque è contra sit in statu peccati mortalis, & habeat creaturam pro suo fine ultimo materiali; constat eum esse indifferentem pro hoc statu viæ circa finem ultimum materialem seu verum, seu apparentem.

Probatur specialiter secunda pars ex dictis in articulo præcedenti: voluntas non potest amare nisi bonum, nec odisse nisi malum: cum igitur in ultimo fine, sivé beatitudine formali non appareat nisi ratio boni, non potest voluntas, ex suppositione quòd agat, odisse hujusmodi beatitudinem formalem, sed necessariò illam amat.

Confirmatur, & magis explicatur. Ad hoc ut voluntas sit libera circa aliquod objectum, necesse est, quòd illi proponatur ut bonum particulare, quod est

mixtum ex bono, & malo vel positivo, uel saltem negativo, cum omne bonum particulare dicat saltem negationem alicujus boni particularis, v. g. bonum, quod est in divitijs, non dicat rationem boni, quæ est in honoribus; & hoc est esse malum negativum, ut supra dicebamus. Quia cum per bonum trahatur voluntas, & per malum retrahatur, si aliquod objectum ex utroque mixtum proponatur, redditur voluntas inter utramque partem veluti suspensa, ac indifferens ita ut debeat semetipsam determinare vel ad amorem hujus objecti propter suam bonitatem, vel ad odium ipsius propter rationem mali saltem negativi. Quòd si proponatur voluntati aliquod objectum, tanquam purum bonum, ita trahetur, ut nullo modo retrahatur: atque ita necessitabitur ad amorem. Si autem, è contra, proponatur ut purum malum, ita retrahetur, ut nullo modo trahatur: atque ita necessitabitur ad odium ipsius.

Cum igitur ultimus finis, sive beatitudo formalis dicat omnimodam rationem boni, ac proindè excludat omnem rationem mali, proponitur voluntati, tanquàm purum bonum nullo malo permixtum: atque ita voluntas ad amorem ipsius necessitatur.

Dices: hæc ratio nimis probat, proindèque nihil; quia si convinceret, probaret voluntatem nostram nedùm necessitari quoad specificationem ad amorem beatitudinis, sed etiam quoad exercitium; quia in tali exercitio non apparet nisi sola ratio boni; sed hoc est contra conclusionem nostram, & contra experientiam; certum est enim, quòd nullus est, qui semper exerceat hunc actum, volo esse beatus. Ergo.

Sed contra: quia hæc ratio convincit quidem, quòd ex suppositione, quòd homo velit aliquem actum exercere circa beatitudinem formalem, debet elicere actum amoris, & non potest elicere actum odij, propter rationem jam explicatam; sed non conuincit, quòd homo necessitetur ad hunc actum exercendum; licet enim in beatitudine formali appareat sola ratio boni, sine ulla ratione mali, non tamen sic apparet in exercitio hujusmodi actus; certum est enim, quòd in contrarium clamat experientia; nam si actus ille sem-

per exerceretur, & aliquis intra ſe ſemper diceret, volo eſſe beatus, tandem generaretur faſtidium, propter fatigationem, cui pro hoc ſtatu viæ obnoxia eſt quælibet potentia, dum eumdem ſemper actum exercet, ſine ulla variatione. Hæc igitur ratio faſtidij, eſt ratio mali, permixta rationi boni, quæ in tali exercitio reperitur: propter quam permixtionem voluntas remanet indifferens quoad exercitium, licèt neceſſitetur quoad ſpecificationem, circa beatitudinem.

Ratio radicalis hujus doctrinæ eſt: quia pro hoc ſtatu viæ non cognoſcimus clarè, & evidenter, quodnam ſit illud ſubjectum, cui ineſt ratio ſummi boni, ſivè beatitudo materialis, cui debet applicari formalis: & quia non poſſumus exercere actum voluntatis circa beatitudinem in abſtracto, ſed tantùm in concreto, idcircò remanet in omni actu voluntatis noſtræ, pro hoc ſtatu viæ, etiam circa beatitudinem, neceſſitas ſimul cum libertate; neceſſitas quidem circa beatitudinem formalem, libertas verò circa materialem; undè oritur neceſſitas quoad ſpecificationem, cum libertate quoad exercitium.

Objectio unica fieri poſſet, præter eas, quas ſolvimus in præcedentibus articulis, nempè quòd voluntas noſtra libera eſt circa omnia objecta: atque ita indifferenter poteſt velle, aut nolle beatitudinem, aut miſeriam.

Sed reſpondetur facilè, & eſt Regula generalis, quòd voluntas noſtra libertatem habet intra ſuum objectum adæquatum, & non extra ipſum: & cum beatitudo formalis, importans omnimodam rationem boni, ſit objectum adæquatum voluntatis noſtræ, poteſt quidem libertas voluntatis exerceri intra limites beatitudinis formalis circa bona particularia, ſed non extra hujuſmodi limites; quia nulla potentia ferri poteſt ultra ſuum objectum adæquatum.

ARTICULUS VIII.

An omnes omninò creaturæ, etiam peccatores, & Dæmones, quærendo finem ultimum, & amando beatitudinem, Deum ipsum diligant super omnia, amore innato.

Notandum est duplicem distingui amorem in creatura rationali: alter est innatus: alter elicitus. Amor innatus dicitur ille, qui ab ipsa natura nobis est inditus, & ut ita dicam, intra nos ipsos natus; undè physicè, & naturaliter consequitur naturam nostram, & ab ipsa est inseparabilis. Amor verò elicitus est ille, qui non est à natura inditus, sed à voluntate nostra productus; undè ex ipsius virtute veluti elicitur; & est amor liber, & moralis, fundans meritum, vel demeritum; cum tamen amor innatus nequeat esse fundamentum ullius vel meriti, vel demeriti, quia naturalibus nec meremur, nec demeremur. Amor iste elicitus, liber, & moralis, non reperitur in brutis, plantis, & alijs creaturis homine inferioribus, quia non sunt capaces libertatis: sed in omnibus istis reperitur amor innatus, metaphoricè, & latè sumptus, pro inclinatione, & tendentia uniuscujusque rei ad bonum sibi proprium, verbi gratiâ, lapidis ad suum centrum, ignis ad suam sphæram, & sic de omnibus alijs. Quo prænotato sit.

Conclusio: omnes omninò creaturæ quærendo, & amando suum ultimum finem, in omni prorsùs opere, virtualiter ex parte ipsius operis, Deum super omnia diligunt amore innato, etiam ipsi peccatores, & Dæmones. Hæc est admirabilis doctrina, quam tradit Angelicus Doctor pluribus in locis postmodùm referendis.

Probatur primò authoritate Sanctorum Doctorum Augustini, & Thomæ.

Divus quidem Augustinus libro 2. Confessionum, capite 6. his verbis Deum alloquitur: *perversè te imitantur omnes, qui longè se à te faciunt: sed etiam sic te imitando, indicant creatorem te esse*

omnis

omnis naturæ; & ideò non esse, quò à te omninò recedatur: quia scilicet ad quodcumque creatum bonum se convertunt, hoc ipsum, quatenùs boni rationem habet, est aliqua participata perfectio divini esse tui: ideò, qui illud volunt, & quærunt, censentur (licet perverso modo, & ordine) *divinum bonum, atque adeò Deum, qui est omnis plenitudo boni, concupiscere, & velle.*

Et postmodùm hæc exemplificans in peccatoribus subdit, *superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia excelsus: & ambitio quid nisi honores quærit, & gloriam; cum tu sis præ cunctis honorandus unus, & gloriosus in æternum: & sævitia potestatem timeri vult; quis autem timendus, nisi unus Deus? luxuria satietatem, atque abundantiam se cupit vocari; tu autem es plenitudo, & indeficiens copia incorruptibilis suavitatis.* Quibus verbis nihil clarius, & ponderosius afferri potest, ut ostendatur, quod omnes homines in omnibus suis operationibus, etiam peccatores in actionibus peccaminosis, virtualiter ex parte operis, sivè interpretativè diligunt Deum super omnia, amore illo innato quem diximus.

D. Thomas etiam quodlibeto primo, articulo 8. hæc habet; *Utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit. Dixerunt ergo quidam, quòd homo, vel angelus in puris naturalibus existens, diligit Deum, plusquàm se ipsum naturali dilectione, secundùm amorem concupiscentiæ: quia scilicet bono divino magis frui desiderat tanquàm maiori, & suaviori: sed secundùm amorem amicitiæ, naturaliter homo plus diligit se ipsum, quàm Deum, est enim amor concupiscentiæ, quo dicimur amare illud, quo volumus uti, vel frui, sicut vinum, vel aliquid huiusmodi: amor autem amicitiæ est, quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest: dilectio enim naturalis est quædam naturalis inclinatio indita naturæ à Deo: nihil autem naturale est perversum: impossibile est ergo, quòd aliqua naturalis inclinatio,*

vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est, ut aliquis dilectione amicitiæ diligat plus se ipsum, quàm Deum.

Dicendum est ergo, quòd diligere Deum super omnia, plusquàm seipsum, est naturale non solùm angelo, & homini, sed etiam cuilibet creaturæ secundùm quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maximè cognosci possunt in his, quæ naturaliter aguntur, absque rationis deliberatione: sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem, quòd unaquæque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo, aut detrimento, ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad capitis defensionem, ex quo dependet salus totius corporis: undè naturale est, ut qualibet pars suo modo plus amet totum, quàm se ipsam. Undè & secundùm hanc naturalem inclinationem, & secundùm politicam virtutem bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem, quòd Deus est bonum commune totius universi, & omnium partium eius. Undè qualibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum, quàm se ipsam, insensibilia quidem naturaliter, bruta verò animantia sensitivè, creatura verò rationalis per intellectualem amorem qui dilectio dicitur. Huc usque D. Thomas.

Respondent adversarij ad hanc rationem angelici Doctoris, primò: quòd pars non exponit se ipsam pro toto; sed potiùs ipsum totũ eam exponit ad se conservandum. Et ideò hoc non est signum, quòd pars magis diligat bonum totius, quàm bonum proprium, sed tantùm, quòd ipsum totum se magis diligit, quàm diligat aliquam sui partem.

Sed contra: quia sivè pars se ipsam exponat pro totius conservatione, sivè exponatur ab ipso toto, sufficit, quòd hoc fiat sine resistentia partis, immò potiùs cum ipsius veluti propensione; hoc enim signum est, quòd talis expositio partis pro toto est conformis inclinationi partis: atque ita semper manet, quòd pars majorem habet inclinationem ad conservandum

bonum totius, quàm bonum proprium. Conſtat autem experientiâ, quòd verbi gratiâ, manus, ſine ulla prorsùs ex parte ſui reſiſtentia, exponitur à toto pro conſervatione capitis, vel etiam quòd ipſa ſponte ſua ſe ipſam exponit ad conſervandum caput, & totum corpus. Similiter aqua propriæ inclinationi veluti renunciat, & proprio bono, ac ſine ulla reſiſtentia, & cum propenſione aſcendit ſurſum, quando ita expedit ad impediendum vacuum, propter bonum univerſi. Similiter bonus civis non expectat, quòd exponatur à Republica pro ipſius conſervatione, ſed ipſe ſeipſum libenter exponit, quando neceſſe eſt, ad hujuſmodi conſervationem: idemque facit bonus miles pro conſervatione totius exercitus.

Reſpondent 2. quòd licèt pars ſe ipſam exponat pro toto, in hoc tamen non quærit bonum totius, ſed bonum proprium, in quantum videt, quòd bonum proprium ſine bono totius ſubſiſtere non poteſt: & ideò ſollicita eſt conſervandi bonum totius, ut ita conſervare poſſit bonum ſuum: ſic manus inclinatur ad conſervandum totum corpus, & quælibet creatura ad conſervandum univerſum, quia ſi periret univerſum, neceſſe foret perire quamlibet creaturam, & ſi periret totum corpus, periret etiam quælibet pars ipſius. Propter eamdem rationem & bonus civis, & bonus miles exponunt ſe pro Republica, & exercitu, quia ſine ipſis nequeunt ſubſiſtere.

Sed contra: quia ſi pars, exponendo ſe ipſam pro toto, conſervaret proprium ſuum bonum ſimul cum bono totius, credere poſſemus, quòd pars ita ſe exponit propter ſuum bonum proprium. Sed quia experientiâ conſtat, quòd etiam ſi fuerit periculum, immò moralis certitudo, quòd pars perdet bonum ſuum proprium, conſervando bonum totius, nihilominùs ſe ipſam exponit; evidens eſt, quòd hoc non facit ad bonum proprium conſervandum. Verbi gratiâ, bonum manus in hoc conſiſtit, quòd maneat juncta corpori, & nihilominùs quamvis certum ſit, quòd abſcindetur, atque ita perdet bonum ſuum proprium, non deſinit manus ſeſe exponere gladio ad conſervationem capitis, & totius hominis. Similiter quamvis ſit proprium

bonum aquæ, quòd descendat, & quiescat in centro terræ, nihilominùs hujusmodi bono sese privat, & ascendit sursùm ad impediendum vacuum propter bonum universi. Similiter bonus civis, & miles, etiam quando vident, quòd bonum proprium perdent, vitam perdendo, non desinunt se exponere pro salute Reipublicæ. Ergo in omnibus partibus tam in ordine morali, quàm physico major est inclinatio cujuslibet partis ad conservationem boni totius, quàm boni proprij, juxtà rationem sancti Doctoris.

Accedunt aliæ authoritates D. Thomæ. Hanc enim quæstionem tractat, & explicat ex professo in quæstione 22. de veritate, articulo 2. ubi quærit, *utrùm omnia appetant ipsum Deum.* Et difficultatem resolvit per hanc conclusionem, *quòd licèt omnia non appetant Deum explicitè; omnia tamen appetunt ipsum implicitè.* Et cum in tertio argumento sibi objecisset, *quòd peccatores non appetunt Deum, quandoquidem ipsum odio habent, & ab ipso recedunt.* Respondet his verbis. *Ad tertium, dicendum quòd Deus dupliciter potest considerari vel in se, vel in effectibus suis: in se quidem cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi: undè ab omnibus videntibus Deum per essentiam, diligitur. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœna illata, vel præcepta, quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, & quodam modo odio habetur: & tamen oportet, quòd illi, qui eum quantùm ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi Dæmones, secundùm Dionysium, capite 4. de divinis nominibus, appetunt esse, & vivere naturaliter, & in hoc ipsum Deum appetunt, & diligunt.* Quod testimonium clarius esse non potest pro conclusione nostra.

Idem Doctor angelicus, prima parte, quæstione 44. articulo 4. ad quintum, sic loquitur, *Angelus peccans, vel homo licèt dicantur odio habere Deum, in quantum eorum voluntati contrariatur, tamen in quantùm est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligit Deum, plusquàm se*

ipsum. Et ibidem ad tertium, *Omnia*, inquit, *appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum sivè appetitu intelligibili, sivè sensibili, sivè naturali; quia nihil habet rationem boni, & appetibilis, nisi secundùm quòd participat* Dei *similitudinem.*

Probatur 2. ratione, & infertur ex supra dictis. Homo operatur propter ultimum finem virtualiter ex parte operis, quando facit aliquod opus, quod ex natura sua ad ultimum finem ordinatur; & similiter quodlibet agens in actione sua: sed quidquid faciunt creaturæ omnes, hoc totum ex natura ipsius operis refertur in Deum, tanquàm finem ultimum: ergo omnes creaturæ in omnibus suis operationibus quærunt ipsum Deum, tanquàm finem ultimum, ipsumque diligunt eo modo, quo diligere possunt, tanquàm suam beatitudinem. Major patet: nam sicut supra diximus, quòd ille, qui jacit fundamentum domus, hoc ipso virtualiter ex parte operis intendit totum ædificium consummare, quia fundamentum ex natura sua ad reliquum ædificium ordinatur: ita qui appetit bonum aliquod particulare, hoc ipso virtualiter ex parte operis refert actionem suam ad bonum universale, & consummatum, qui est ipse Deus; nam bona particularia se habent ad bonum divinum, tanquàm inchoatio ad consummationem: se habent etiam, tanquàm similitudo divinæ bonitatis, à qua dimanant. Minor etiam probatur: quælibet enim creatura in omni operatione sua quærit, & amat aliquod proprium, & particulare bonum, nihil enim intendens in malum operatur, ut fert commune Theologorum axioma: ergo omnis creatura suo modo, virtualiter ex parte operis, diligit bonum consummatum, sivè Deum: verbi gratiâ, lapis quantumvis insensibilis naturalem inclinationem habet ad centrum suum, tanquàm ad suum particulare bonum, sibique proprium; & talis inclinatio censetur naturalis amor talis proprij boni: cumque tale bonum, sicut & quodlibet aliud bonum creatum, ex natura sua ordinetur ad ipsum Deum; indè fit, quòd lapis per talem inclinationem, quærens centrum suum, virtualiter etiam quærit ipsum Deum, & amore illo naturâ.

rali diligendo ſuum bonum, virtualiter etiam diligit Deum. Bruta amore ſenſitivo quærunt, & diligunt bona particularia ſibi propria, undè virtualiter eodem amore ſenſitivo diligunt Deum, tanquàm bonum commune omnium creaturarum. Tandem homo, & angelus amore * naturali diligendo bonum ſibi proprium, virtualiter ex parte operis diligunt etiam ipſum Deum. * forte rationali

Quòd autem creaturæ omnes amore illo innato, ſivè purè naturali, ſivè inſuper ſenſitivo, ſivè tandem rationali, diligant Deum, ſuper omnia, & ſuper ſe ipſas, probatur: quia in omni creatura triplex eſt inclinatio, ſcilicet inclinatio particularis ad bonum ſuum proprium, & inclinatio generalis ad bonum totius univerſi, & inclinatio generaliſſima ad bonum divinum. Et ſicut bonum univerſi eſt excellentius bono particulari, & bonum divinum excellentius quolibet bono creato: ita inclinatio generalis prævalet inclinationi particulari, & inclinatio generaliſſima prævalet utrique; ita ut res omnes magis diligant bonum univerſi, quàm bonum proprium, & magis adhuc bonum divinum, quàm bonum univeſi, ut ex D. Thoma jam oſtendimus.

Probatur 3. ratione deſumpta ex allatis authoritatibus. Ille qui quærit, & diligit aliquod bonum, non poteſt non quærere, & diligere perſonam, ſine qua nec bonum illud haberet, nec jam habitum conſervare poſſet: ſed peccatores, & ipſi etiam Dæmones in omnibus ſuis actionibus quantumvis perverſis, & peccaminoſis, quærunt, & diligunt aliquod bonum: aliundè verò certum eſt, quòd nullum prorsùs bonum haberi poteſt, niſi à Deo detur, & conſervetur: ergo peccatores, & Dæmones in omnibus ſuis actionibus aliquo modo quærunt, & diligunt Deum. Minor conſtat ex ſupra dictis, oſtendimus enim, quòd voluntas ſivè hominis, ſivè angeli nihil prorsùs velle poteſt niſi ſub ratione boni, quod eſt proprium ipſius objectum; ſicut generaliter loquendo nulla potentia fertur in aliquid, niſi ſub ratione proprij objecti: ergo etiam ipſi peccatores, & Dæmones in omnibus actionibus etiam peccaminoſis aliquod bonum quærunt, &

diligunt. Eadem minor certissima est, quantùm ad alteram partem, quòd scilicet nullum prorsùs bonum, sicut nec ullum ens creatum vel datur, vel dari potest, nisi à Deo creetur, & conservetur. Major autem evidenter probatur hoc exemplo: Petrus v.g. recipit omnia sibi necessaria ad victum, & vestitum, & alia hujusmodi à Paulo; nec ea aliundè potest habere. Certum est, quòd hoc ipso, quòd Petrus quærit, & diligit ea, quæ sibi necessaria sunt ad sustentationem, quærit etiam, & diligit Paulum, à quo solo bona illa recipit: & quamvis fieri possit, quòd sub alijs considerationibus odio habeat Paulum, verbi gratia, si sit judex severus puniens Petri crimina: attamen sub consideratione sui provisoris non potest non diligere ipsum.

Eodem igitur modo ipsi peccatores, & angeli mali, qui suum esse, suasque naturales perfectiones diligunt, & simul ac semel vident, quòd eas habere non possunt, nisi à Deo, authore, & conservatore, hoc ipso Deum ut creatorem, & provisorem diligunt, quamvis considerando ipsum ut judicem infligentem pœnas inferni, quas patiuntur, ipsum odio habeant: sic igitur Dæmones, sicut & peccatores etiam damnati in inferno sub ratione judicis Deum odio habent, sed sub ratione creatoris ipsum diligunt.

Dices primò, quòd hæc ratio convinceret, si peccatores quærerent verum bonum in suis peccatis: sed quia non quærunt nisi bonum apparens, ideò ratio non convincit: quia licèt omne bonum, quod est verum, proveniat à solo Deo; attamen bonum, quod est apparens tantùm, non provenit nisi ab imaginatione peccatoris, cui apparet bonitas, ubi re vera non est.

Sed contra: quia peccatores non dicuntur quærere bonum apparens in hoc sensu, quòd in suis peccatis non quærant aliquod verum bonum: sed quia cum illud bonum sit finitum, & particulare, appetunt ipsum ut universale, & infinitum, quærendo in eo suam beatitudinem, in quo inveniri non potest. Undè objectum peccatorum non dicitur bonum apparens in ratione boni particularis, sed in ratione summi boni, &

beatificativi: quia quamvis re vera sit aliquod particulare bonum, in eo tamen non est beatitudo nostra, nisi apparenter: v. g. avarus appetit divitias, & in eis constituit beatitudinem suam: divitiæ quidem sunt verum, & reale bonum, quamvis finitum, & creatum: sed non sunt nisi apparens in ratione ultimi finis, & beatitudinis. Avarus igitur quærens, & diligens divitias, hoc ipso diligit Deum, à quo solùm divitiæ esse possunt. Et idem est de alijs peccatoribus.

Dices 2. Si hæc ratio probaret aliquid, convinceret, quòd nedùm ex parte operis, sed etiam ex parte operantis, ipsi peccatores, & Dæmones quærerent, & diligerent Deum in suis peccatis: sed hoc est contra conclusionem. Probatur sequela: nam ipsi Dæmones, sicut & peccatores ex parte operantis quærunt semper aliquod bonum in omni peccato suo. Si igitur in tantùm quærunt, & diligunt Deum, in quantùm quærunt, & diligunt aliquod bonum, sequitur, quòd utrumque fit tam ex parte operantis, quàm ex parte operis.

Sed contra: nam quando in conclusione diximus, hoc fieri ex parte operis, & non ex parte operantis, non est sensus, quòd ipse operans non quærat, & diligat Deum hoc ipso, quòd quærit, & diligit aliquod bonum: sed sensus est, quòd hoc non provenit ex ipsa voluntate operantis, qui quantum est de se, vellet aliundè habere suum esse, & conservari, quàm ab ipso Deo, sed provenit ex ipsa natura operis, quod cum tendat in aliquod bonum, hoc ipso etiam tendit in Deum, ut authorem omnis boni, & in eum inclinat, & dirigit quamvis invitum ipsum operantem.

Dices 3. quòd convinceret etiam nedùm virtualiter, implicitè, & interpretativè, sed etiam quandoque formaliter, & expressè peccatores, & Dæmones tendere in Deum, ipsumque diligere in ipso actu peccati: quod tamen est inauditum. Probatur sequela: quia possunt peccatores, immò de facto hoc faciunt Dæmones, considerare formaliter, & expressè, quòd Deus est author, & conservator illius boni, quod in peccato suo quærunt: verbi gratia, avarus cogitare formaliter, & expressè Deum esse authorem auri, & argenti, in quibus constituit suum ultimum finem, & sic for-

maliter,

maliter, & expresſè diligeret Deum ut authorem divitiarum.

Sed contra: nam in hoc nullum eſt inconveniens, quòd peccatores etiam in actu peccati formaliter, & expreſsè diligant Deum, non quidem in ſe, ſed in effectibus ſuis, nec amore elicito, ſed innato, nec etiam amore amicitiæ, ſed tantùm amore concupiſcentiæ, ut explicabimus ſolvendo objectiones.

Objicitur primò: fieri non poteſt, quòd aliquis diligat Deum, ſi nullatenùs cognoſcit ipſum, & multò minùs, ſi neget quòd detur: ſed plures ex infidelibus nullatenùs cognoſcunt Deum: & illi, qui dicuntur Athei, exiſtimant non dari Deum: ergo nullatenùs ipſum diligunt. Minor eſt certa. Major etiam videtur evidens; quia nihil volitum, quin præcognitum, juxta commune Philoſophorum axioma: ergo illi, qui nullatenùs cognoſcunt Deum, nullatenùs eum diligunt.

Reſpondeo 1. diſtinguendo majorem, cum aſſignatione Regulæ generalis: non poſſunt diligere formaliter, & explicitè, concedo; virtualiter, & implicitè ſub ratione dantis, & conſervantis bonum, quod unuſquiſque diligit, nego. Et conceſsâ minori, diſtinguenda eſt etiam conſequentia; quamvis enim infideles, & athei non cognoſcant, vel non credant dari Deum, & ſic ipſum formaliter, & expreſsè diligere nequeant, hoc ipſo tamen, quòd diligunt principium dans, & conſervans bona, quæ amant, & hoc principium eſt ipſe Deus, diligunt eum implicitè, virtualiter, & interpretativè ſub ratione talis principij.

Explicatur magis hæc ſolutio ex doctrina D. Thomæ 1. parte, quæſtione 2. articulo primo, ubi cum ſibi objeciſſet authoritatem D. Damaſceni dicentis, quòd *omnibus naturaliter inſerta eſt cognitio exiſtentiæ Dei*, Reſpondet his verbis: *Ad primum, dicendum, quòd cognoſcere Deum eſſe, in aliquo communi, ſub quadam confuſione, eſt nobis naturaliter inſertum, in quantùm ſcilicet Deus eſt hominis, beatitudo, homo enim naturaliter deſiderat beatitudinem, & quod naturaliter deſideratur ab homine, naturaliter cognoſcitur ab eodem: ſed hoc*

non est simpliciter cognoscere Deum esse: sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Ex qua D. Thomæ responsione possumus facilè colligere explicationem solutionis nostræ jam datæ: quamvis enim infideles, & Athei non cognoscant Deum simpliciter, & secundùm propriam rationem Deitatis, attamen ipsum cognoscunt secundùm quid, & secundùm rationem communem beatitudinis: undè similiter eum diligunt, non simpliciter, sed secundùm quid, nec propriè ut Deus est, sed communiter ut est author omnis boni: sicut si audio Petrum venientem, licet nunquàm ipsum viderim, immò licet credam non dari Petrum, sed esse mortuum, hoc ipso tamen, quòd Petrus est, qui venit, cognosco ipsum, non simpliciter, & sub propria ratione Petri, sed secundùm rationem communem hominis venientis.

Replicatur: infideles non cognoscunt Deum esse principium dans, & conservans bona illa, quæ diligunt, & athei hoc non credunt: ergo non cognoscunt Deum etiam secundùm quid, & sub illa ratione communi principij dantis, & conservantis omnia bona, nec proindè ipsum hoc modo diligunt.

Respondeo, concedendo antecedens, & negando consequentiam: non enim requiritur, quòd cognoscant, vel credant Deum re vera esse hujusmodi principium: sed sufficit, quòd cognoscant bonum illud conservari, à quocumque tandem conservetur; nam hoc ipso diligunt illud, quod conservat hujusmodi bona, quodcumque tandem sit: & quia Deus est, qui ipsa conservat, censentur ipsum diligere sub communi ratione conservantis: sicut quamvis dum existimo Petrum esse mortuum, non credam esse illum, qui venit, hoc ipso tamen, quòd cognosco hominem venientem, quicumque tandem ille homo sit; si contingit esse Petrum, cognosco eum sub communi ratione venientis.

Respondeo etiam secundò, ad objectionem primam, afferendo testimonium D. Thomæ in responsionem similis objectionis. Igitur in eadem quæstione 22. jam citata de veritate, articulo 2. ad primum, sic habet,

Dicendum, quòd omnia cognoscentia cognoscunt implicitè Deum in quolibet cognoscitivo: sicut enim nihil habet rationem appetibilis, nisi per similitudinem primæ bonitatis; ita nihil est cognoscibile, nisi per similitudinem primæ veritatis.

Ex quibus verbis habemus alteram generalem Regulam, quòd nempè omnes homines etiam infideles, & athei, quamvis formaliter, & explicitè ex parte operantis, Divinitatem attribuant Idolis, vel etiam Deum dari negent, nihilominùs ex parte operis, implicitè, & interpretativè Deum cognoscunt in omni prorsùs cognitione sua, in qua aliquam veritatem cognoscunt: sicut simili modo peccatores omnes in omni appetitu suo, in quo diligunt, aliquam veram bonitatem diligunt. Tam enim omnis veritas, quàm omnis bonitas rerum creatarum est participatio, & emanatio divinæ veritatis, & bonitatis.

Obijcitur 2. inimaginabile est, quòd amor Dei, & odium ipsius possint esse simul, cum habeant effectus contradictorios: etenim amor Dei est moraliter bonus, & facit ipsum amantem simpliciter bonum: odium verò Dei est moraliter malum, & facit hominem simpliciter, & summè malum: amor Dei est meritorius; odium verò est maximè demeritorium: amor Dei salvat homines, quos odium damnat. Ergo.

Respondeo, & est altera Regula generalis, quòd nempè isti effectus enumerati, & alij similes, incompatibiles cum odio Dei, & etiam cum quolibet alio mortali peccato, conveniunt amori elicito, & amori amicitiæ, non autem amori innato, & concupiscentiæ; quamvis autem peccatores, & Dæmones diligant Deum amore innato, & concupiscentiæ, non tamen amore elicito, & amicitiæ. Undè amor eorum compatitur mortale peccatum, & ipsum odium Dei, & statum damnationis æternæ. Hæc autem gemina distinctio satis explicata est initio articuli. Sufficiat pro nunc recolere, quòd diximus de amore concupiscentiæ; quòd nempè tunc amamus aliquid amore concupiscentiæ, quando volumus eo frui propter commodum nostrum, sicut aliquis amat vinum. Hoc patet in amore concupiscentiæ, quo peccatores, & Dæmones

diligunt Deum : non enim diligunt Deum propter ipsius bonitatem, sed propter commodum, & utilitatem, quam ex ipso reportant. Undè Isaiæ 43. Deus alloquens peccatorem, ait, *servire me fecisti in peccatis tuis :* quia nempè peccator non vult servire Deo, sed vult potiùs, quòd Deus ipsi serviat.

Obijcitur 3. Implicat, quòd unus, & idem homo habeat simul ac semel plures ultimos fines, ut diximus supra : sed illos haberet, si nostra conclusio vera foret : nam ex ea parte, quâ peccator diligeret Deum amore innato, haberet ipsum pro ultimo fine : & ex altera parte, quâ ipsum odio haberet, non haberet ipsum pro ultimo fine, sed creaturam, sivè objectum peccati.

Respondeo, negando sequelam ; est enim Regula generalis, quòd peccator in suo peccato licèt diligat Deum amore innato, non habet tamen ipsum pro ultimo fine, sed tantùm pro fine intermedio : cum enim non diligat Deum, nisi ut authorem sui esse, aliorumque bonorum naturalium, quæ possidet, indè fit, quòd sicut suum esse, suasque naturales perfectiones inservire facit objectis peccaminosis, ordinando hæc omnia ad creaturam, ut ad finem ultimum ; ita Deum sub tali consideratione, ad eumdem finem referat : & sic Deus respectu peccatoris est finis tantùm intermedius, relatus ulteriùs in ipsam creaturam, tanquàm in ultimum finem, ut pleniùs videbimus in tractatu de peccatis.

Obijcitur 4. in tantùm Dæmones dicuntur diligere Deum, in quantùm diligunt esse suum : sed falsum est, quòd suum esse diligant, mallent enim non esse, quàm esse damnati : ergo falsum est etiam, quòd diligant Deum. Et idem dicendum de peccatoribus damnatis : & miseris etiam in hac vita.

Respondeo, & est Regula generalis pro Dæmonibus, hominibus damnatis, & omnibus miseris : vellent non esse, distinguo, considerando suum esse præcisè, nego : considerando ipsum ut coniunctum pœnæ, & afflictioni, concedo : undè similiter non diligunt Deum, nisi ut dantem, & conservantem ipsorum esse præcisè, non autem ut conservantem esse sub ratione pœnæ, & dam-

nationis, sivè afflictionis: quod est diligere Deum ut creatorem tantùm, non autem ut judicem.

Inferes (pro complemento quæstionis) ex ijs quæ dicta sunt, sivè in hoc, sivè in superioribus articulis, quomodo intelligenda sint plura Sanctorum Patrum & Doctorum testimonia, præsertim verò D. Augustini, & D. Thomæ: etenim hæc celeberrima D. Augustini sententia, quæ transiit in commune axioma Theologicum, & Philosophicum: *Beati omnes esse volumus; miseri autem nec esse volumus, nec velle possumus*: verificatur juxta id, quòd diximus; necessitari hominem saltem quoad specificationem, ad amorem beatitudinis. Similiter altera sententia D. Thomæ, quam etiam dicere possumus axioma celebre; *Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis*; verificatur juxta supradicta: ostendimus enim, quòd omnes in omnibus suis actionibus operantur, saltem virtualiter, propter ultimum finem, sivè beatitudinem.

Præterea D. Augustinus, & D. Thomas sæpiùs asserunt, quòd omnia appetunt ipsum Deum in omnibus omninò actionibus etiam peccaminosis, immò & quòd hoc faciunt ipsi Dæmones, & homines damnati, ut recenter vidimus in hoc articulo. Hæc autem omnia ita debent intelligi, ut hujusmodi peccatores sivè adhuc in via, sivè in statu damnationis æternæ, & ipsi Dæmones ferantur in Deum sub ratione summi boni, & ultimi finis, ac beatitudinis formalis, non autem sub ratione ultimi finis, ac beatitudinis materialis. Cum enim omnes, nedùm justi, verùm etiam peccatores, immo & Dæmones, necessitentur ad volitionem beatitudinis formalis (quæ fuit conclusio superioris articuli) importantis summam rationem boni, & hanc beatitudinem quærant in omnibus operibus: aliundè ex ipsa natura rei in solo Deo reperiatur hæc ratio summi boni, indè fit, ut diximus, quòd quærant, & inquirant, quantùm est ex ipsa natura rei, & ipso fine operis, Deum Optimum Maximum, quamvis ex malitia, & fine operantis plures eorum avertantur à Deo ut fine ultimo, & beatitudine materiali, & convertantur ad creaturam, tanquàm si foret finis eorum ultimus, & beatitudo materialis.

QUÆSTIO II.

De Beatitudine formali hominis.

EXplicatâ beatitudine objectiva, superest explicanda beatitudo formalis: proindèque beatitudo tum Patriæ, tum viæ tam naturalis, quàm supernaturalis.

Primum autem principium, quod etiam tetigimus supra, & ex quo inferemus ferè omnia quæ dicturi sumus in hac quæstione, est; quòd Deus nos creavit ad imaginem, & similitudinem suam, ita ut nos reddat sibi similes, quantum natura nostra pati potest. *Si* enim omne agens intendit producere sibi simile, ut docent Philosophi, ita ut omnis causa reddat suum effectum sibi similem, quantum patitur effectus illius conditio: à fortiori Deus, ut causa omnium perfectissima reddet omnes effectus suos sibi similes juxta uniuscujusque conditionem: & sic hominem sibi assimilabit, quantum pati potest natura hominis.

ARTICULUS I.

Quid sit Beatitudo; & utrùm Deus fecerit, quidquid absolutè facere potuit pro nostra Beatitudine.

Advertendum est primò, quòd beatitudo communiter definitur à Boëtio, *Status bonorum omnium aggregatione perfectus.* Majoris tamen claritatis gratiâ, distingui solet beatitudo, quoad essentiam, & vel substantiam; vel quoad statum, & complementum. Prædicta definitio intelligitur de beatitudine quoad statum, & complementum, quia non foret status beatitudinis, nisi beatitudo foret stabilis, fixa, & permanens; nec foret completa, nisi perficeretur per aggregationem omnium bonorum, quæ homo exoptare

potest. Beatitudo verò quoad essentiam, & substantiam, definiri potest, *possessio obiecti beatifici* : in illa enim possessione consistit essentia, & substantia beatitudinis : cætera verò, quæ pertinent ad ipsius complementum, non sunt nisi proprietates, vel etiam accidentia hujusce beatitudinis. Sic dicemus in sequenti articulo, quòd in sola visione beatifica consistit essentia, & substantia beatitudinis Patriæ, quia per ipsam solam possidetur Deus : cætera verò se habent ut proprietates, & accidentia, sicut amor beatificus, gloria corporis, aureolæ Martyrum, Virginum, & Doctorum. Exemplum distinctionis hujus habemus in ipso homine : puer enim est homo, quoad essentiam, & substantiam : sed vir est homo etiam quoad statum, & complementum.

Advertendum est 2. quòd iterùm distinguitur duplex beatitudo, ut etiam diximus supra. Altera est beatitudo obiectiva, sivè ipsummet objectum beatificum à beatis possessum : altera est beatitudo formalis, sivè ipse formalis actus, quo hujusmodi objectum possidemus : sic dicemus infra, quòd Deus clarè visus est beatitudo objectiva, quia est ipsum objectum, quod reddit beatos homines, & angelos: ipse verò actus beatificæ visionis, quo possidetur Deus, est ipsa formalis beatitudo: eo proportionali modo, quo distinguunt Philosophi conceptum formalem, & objectivum, ut conceptus objectivus sit ipsum objectum, quod concipitur, conceptus verò formalis sit ipsemet actus concipiens hujusmodi objectum.

Advertendum est 3. quòd adhuc distinguenda superest duplex beatitudo : altera est essentialis : & altera accidentalis. Beatitudo essentialis, prout contradistinguitur ab accidentali, importat ea omnia, quæ pertinent ad ipsam essentiam beatitudinis, vel sunt ejus proprietates, & ideò in omnibus, & singulis beatis reperiuntur, sicut sunt visio Dei, amor ipsius, & gloria tam corporis, quàm animæ. Beatitudo verò accidentalis importat ea, quæ sunt accidentia beatitudinis, sivè possunt adesse, vel abesse sine detrimento beatitudinis. Philosophi enim definiunt accidens, id, quod potest adesse, vel abesse, sine subjecti

corruptione, talis gloria accidentalis sunt, v. g. aureolæ Martyrum, Virginum, & Doctorum, quæ possunt abesse sine beatitudinis detrimento: plures enim habebunt beatitudinem non solùm quoad essentiam, & substantiam, sed etiam quoad statum, & complementum, sine hujusmodi aureolis. Quibus omnibus prænotatis sit.

Conclusio: Deus est ita bonus erga nos, ut pro nostra beatitudine fecerit quidquid absolutè facere potuerit: ita ut beatitudo Patriæ sit maximum, quod excogitari possit in ratione beatitudinis.

Probatur primò, admirabili discursu desumpto ex variis D. Thomæ locis. Hæc est dispositio totius universi, ut omnia superiora aliquid communicent inferioribus de perfectione sibi propria. Verbi gratiâ, in parvo mundo, sivè homine, intellectus, cui propria est virtus discursiva, eam aliqualiter communicat phantasiæ, sivè imaginationi, quæ saltem imperfectè discurrit, ut docent Philosophi præsertim Thomistæ, & ut constat experientiâ in dormientibus. Similiter appetitus rationalis, sivè voluntas aliqualem libertatem communicat appetitui sensitivo: docent enim Thomistæ, quòd in homine appetitus sensitivus habet imperfectam libertatem ex redundantia appetitus rationalis. Et in magno mundo, cœlestia corpora influunt in sublumaria, ita ut sublunaria, præter illa, quæ habent ex proprijs, habeant insuper aliqua, ex communicatione, & participatione cœlestium: sic v. g. luna prædominatur rebus humidis: undè in homine prædominatur cerebro, quod est in corpore humano maximè humidum; & prædominatur mari, quod est congregatio aquarum, quæ sunt elementum humidum: Undè præter inclinationem, quam habet aqua ex proprijs tendendo deorsùm, habet aliam inclinationem derivatam ex influxu lunæ, secundùm quam aqua tendit sursùm: & hinc provenit fluxus, & refluxus maris, per ascensum nempè, & descensum aquarum. Eodem modo omnes cœli inferiores per suos motus difformes diversificant motus rerum sublunarium, causando generationes, corruptiones, & alterationes: sed primum mobile per suum motum uniformem reddit

motus rerum sublunarium uniformes: cœlum verò empyreum, quod est fixum, & permanens, influit omnibus rebus inferioribus permanentiam, & stabilitatem. Angeli verò partim imprimunt motum ipsis cœlis, si sint intelligentiæ motrices, partim imprimunt stabilitatem cœlo empyreo: immò beati omnes per redundantiam suæ beatitudinis lucem communicant eidem cœlo empyreo. Et inter ipsos angelos illi, qui sunt superiores, communicant inferioribus cognitiones sibi proprias, eos illuminando. Sic igitur omnes creaturæ ita se habent ex dispositione Divina, ut superiores communicent inferioribus perfectiones sibi proprias. Ergo à fortiori Deus debuit communicare creaturis, juxta earum capacitates perfectiones sibi proprias. Propria autem perfectio Dei est clara, & intuitiva sui cognitio, per quam videt se, pro ut est in se. Aliundè creaturæ intellectuales, sivè homines, & angeli, sunt capaces hujusmodi cognitionis Dei, ut in se est, sivè beatificæ visionis ipsius, ut ostensum est in prima parte, cum ageretur de eadem visione beatifica & adhuc alibi ostendemus. Ergo convenientissimum fuit, quòd Deus angelos, & homines participes faceret hujusce beatitudinis sibi propriæ, sivè visionis beatificæ.

Probatur 2. & infertur ex jam stabilito principio. Non potuit Deus nos magis reddere sibi similes, etiam per suam omnipotentiam, quàm de facto reddiderit per visionem beatificam: ergo beatitudo patriæ, quæ consistit in hujusmodi visione, est maximum, quod excogitari possit in ratione beatitudinis. Probatur antecedens: quia non potuit Deus ampliùs facere pro nostra beatitudine, quàm nos reddere participes suæ propriæ beatitudinis: sed propria beatitudo Dei non est alia, quàm ipsa visio beatifica, quâ videt se, pro ut est in se: ergo dum fecit nos participes suæ visionis, fecit nos participes suæ propriæ beatitudinis: nec potuit aliquid ultra facere, etiam per absolutam suam potentiam. Undè D. Thomas 1. parte summæ Theologicæ, quæstione 25. articulo 6. ad quartum ait, *Dicendum, quòd Humanitas Christi ex hoc, quòd est unita Deo; & beatitudo creata ex hoc, quòd est*

fruitio Dei, & beata Virgo ex hoc, quòd est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus: & ex parte Dei non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

Objicitur primò. Si Deus unicuique ex hominibus, & ex Angelis communicasset beneficium incarnationis, foret procul dubio major communicatio: ergo non fecit pro ipsis quidquid per suam absolutam potentiam facere potuisset.

Respondeo cum Regula generali, & distinguo antecedens, foret majus beneficium, in esse entis, concedo; in ratione beatitudinis, nego: quia beatitudo non consistit in hoc, quòd possideamur ab ipso Deo, sed in hoc potiùs, quòd ipsum Deum possideamus: in incarnatione autem Deus assumit naturam humanam, & ipsam possidet: sed in beatifica visione homo possidet ipsum Deum, ut dicetur in articulo sequenti. Undè etsi Incarnationis mysterium sit absolutè loquendo, majus beneficium, quàm beatifica visio, non est tamen majus in ratione beatitudinis: & sic semper manet, quòd Deus communicando nobis visionem beatificam, fecit maximum, quod facere potuit pro nostra beatitudine.

Objicitur 2. & replicatur. Quamvis ipsummet Incarnationis mysterium non sit ipsa beatitudo nostra; attamen ex ipsa Incarnatione, tanquàm ex essentia, dimanat beatitudo nostra, tanquàm proprietas, & est longè major omni alia beatitudine; undè communiter docent Theologi, quòd beatitudo Christi Domini est incomparabiliter major beatitudine cujuscumque alterius beati sive hominis, sivè angeli. Ergo saltem respectu cujuslibet beati. Deus non exhaurit suam omnipotentiam, nec fecit quidquid maximum facere potuit, saltem de potentia absoluta.

Respondeo, & est altera Regula generalis notatu dignissima: major est beatitudo Christi, quàm cujuslibet alterius beati, distinguo; ex parte beatitudinis objectivæ, nego; ex parte beatitudinis formalis, subdistinguo: quantùm ad speciem beatitudinis, nego; quantùm ad individuum, concedo: & nego consequen-

tiam: ſemper enim manet, quòd reſpectu cujuſlibet beati ſivè hominis, ſivè angeli, Deus fecit maximum quod ſic, pro ipſius beatitudine: nam quoad individuum, implicat dari maximum in beatitudine: quoad ſpeciem verò beatitudinis formalis, & quoad beatitudinem objectivam, Deus fecit maximum, quod facere potuit pro quolibet beatorum.

Explicatur ſolutio: ſi ſumamus beatitudinem ex parte beatitudinis objectivæ, eſt ipſe Deus clarè viſus, prout eſt in ſe: & quia ut dictum eſt in prima parte, ex D. Thoma, & omnibus Thomiſtis, implicat videri aliquid de Deo, quin omnia prorsùs, quæ in ipſo ſunt, videantur, idcircò ex parte beatitudinis objectivæ, beatitudo cujuſlibet beati eſt maxima, quæ excogitari poſſit, ita ut implicet, etiam abſolutè, dari majorem: ſimiliter ex parte beatitudinis formalis, implicat quòd beatitudo non ſit maxima; cum enim quælibet actio ſpecificetur ab objecto ſuo, ut docent communiter Philoſophi; & Deus, pro ut in ſe eſt, non poſſit diſtingui, etiam virtualiter, ſivè multiplicari: indè fit, quòd eſt unicum ſpecificativum viſionis beatificæ, ſivè beatitudinis formalis, & implicat, etiam per abſolutam Dei potentiam, dari viſiones beatificas diverſæ ſpeciei: ſic igitur una non eſt major alterâ, quantùm ad ſpeciem, quia omnes beatitudines formales, includendo etiam beatitudinem Chriſti, ſunt unius, ejuſdemque ſpeciei.

Solus ergo exceſſus conſiderari poteſt, quoad individuum: & ex hac parte fateor, quòd Deus non fecit maximum quod ſic, pro noſtra beatitudine, quia illud maximum implicat: etenim quocumque actu poſito, dari poteſt alius major, & adhuc alius intenſior, & ſic in infinitum ſyncategorematicè: ita ut ſecundùm Thomiſtas, cum implicet infinitum creatum categorematicè, ſivè actu, implicat dari viſionem beatificam omnium poſſibilium intenſiſſimam. Non eſt igitur mirum, ſi Deus non fecit maximum pro noſtra beatitudine ex ea parte, quâ fieri non potuit; ſed mirum omninò eſt, quòd ipſum fecerit ex omni parte, quâ fieri potuit: & ſic fecit omne maximũ, quod pro noſtra beatitudine facere potuit, etiã per abſolutã ſuã potentiam.

Objicitur 3. Dicemus infrà, quòd etiam homo in statu naturæ puræ foret beatus per possessionem Dei: ergo etiam ipsius beatitudo foret infinita ex hac parte, & foret maximum quod sic. Deus igitur elevando nos ad ordinem supernaturalem, non contulit nobis aliquod privilegium in ratione beatitudinis, quod non posset convenire in ordine naturali.

Respondeo, distinguendo antecedens: foret tunc homo beatus per possessionem Dei, ut authoris naturæ, concedo; Dei, ut est in se, sicut modò, nego: undè tunc hominis beatitudo nec foret infinita ex parte beatitudinis objectivæ, saltem quoad modum, sed tantùm quoad substantiam, quia licet beatitudo hominis illius objectiva foret Deus, qui est infinitus, non tamen eo modo, quo infinitus est, sed prout in creaturis reluceret, tanquàm in effectibus suis, qui omnes finiti sunt, & limitati. Nunc autem beatitudo nostra objectiva est ipse Deus, prout est in se, proindéque nedùm Deus infinitus, sed etiam infinito modo sumptus. Adhuc etiam foret differentia ex parte beatitudinis formalis, quia ut explicabimus postea, foret tunc homo beatus per cognitionem abstractivam tantùm, nunc autem beatus est per cognitionem intuitivam. Cognitio autem intuitiva differt ab abstractiva, & est perfectior ipsâ nedùm quantùm ad individuum, sed etiam quantùm ad speciem: certum est enim, quòd sunt cognitiones diversæ speciei.

Igitur in statu naturæ puræ, vel etiam naturæ integræ, aut totius ordinis naturalis, non fecisset Deus maximum quod sic, pro hominis beatitudine: sed in statu innocentiæ, & in statu naturæ reparatæ, sivè intra ordinem supernaturalem, fecit maximum quod sic, ex omni parte, qua dari potest maximum beatitudinis, ita ut ex hac parte non potuerit facere aliquid majus, etiam per suam omnipotentiam.

ARTICULUS II.

In quo consistat essentia Beatitudinis Patriæ.

Advertendum est quòd beatitudo formalis, quam beati possident in patria dupliciter considerari potest, scilicet vel quoad essentiam, & substantiam, vel quoad statum, & complementum. Si sumatur hoc secundo modo, fatentur omnes, quòd rectè definitur à Boëtio, libro 3. de consolatione Philosophiæ, prosâ 2. *Status omnium bonorum aggregatione perfectus* Cui similis est definitio tradita à D. Augustino libro 5. de civitate Dei, capite primo: ubi asserit, quòd *beatitudo est, rerum omnium optandarum cumulata plenitudo.* Sed si beatitudo sumatur priori modo, sivè quantùm ad essentiale constitutivum, ex quo, tanquàm ex radice, proveniunt omnes ipsius proprietates, valdè dissentiunt Theologi tam moderni, quàm antiqui, in ipsius constitutivi explicatione.

Omissis pluribus opinionibus antiquorum Theologorum, unius tantùm mentionem faciemus, quam expressè tenuit Hugo à Sancto Victore, tomo 3. in tractatu de sapientia animæ Christi: ubi ait, *non aliter animas sapientes constitui, Deumque cognoscentes, nisi cognitione, & sapientiâ Dei.* Et de Deo loquens, ita concludit: *Ipse est sapientia, quâ cognoscimus; ipse amor, quo diligimus; ipse gaudium, quo exultamus.* Testatur D. Bonaventura in 3. sententiarum, distinctione 14. articulo 1. quòd suo tempore aliqui authores hujusmodi sententiam defendebant, existimantes beatos non beatificari, nisi per ipsammet increatam beatitudinem Dei.

Omnes autem sententiæ, quæ modò circumferuntur in scholis, tres sunt: ad quas omnes aliæ reduci possunt. Prima est D. Thomæ, omnium Thomistarum, & plurium aliorum, qui totam beatitudinis Patriæ essentiam in visione beatifica constituunt, proindeque in actu intellectus. Secunda est Scoti, omnium Scotistarum, & quorumdam aliorum, qui existimant,

beatitudinem consistere in actu voluntatis, quamvis adhuc inter se divisi sint, & quidam ex ipsis velint talem actum esse amorem ipsum, quo diligunt Deum, alij verò esse fruitionem, alij delectationem de possessione Dei. Tertia est D. Bonaventuræ, quam plures moderni amplectuntur, putantes nedùm statum, & complementum, sed etiam ipsam essentiam, & substantiam beatitudinis consistere in utroque actu, tam scilicèt voluntatis, quàm intellectus.

Conclusio: essentia beatitudinis Patriæ nec consistit in ipsa operatione Dei, nec in aliquo actu voluntatis, sed tota sita est in actu intellectus, sivè in visione beatifica.

Probatur 1. authoritate scripturæ, & Patrum. Christus Dominus Joannis 17. ait, *hæc est vita æterna, ut cognoscant Te Deum verum*. Per particulam (*hæc*) demonstrat Christus propriam essentiam vitæ æternæ: sicut si aliquis dicat, hic est homo, sufficit ut intelligatur esse animal rationale: nam pronomen (hic) est illud, quo uti solemus, quando ipsam rei essentiam designare volumus. Igitur essentia vitæ æternæ consistit in cognitione Dei. Sed nomine vitæ æternæ intelligitur beatitudo Patriæ, undè Matthæi 25. dicitur, *ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam*: ergo essentia beatitudinis Patriæ consistit in visione Dei.

Respondent primò, adversarij, nomine vitæ æternæ intelligi fidem, ratione cujus cognoscimus verum Deum: nam sicut communiter dicunt Theologi, quòd gratia est gloria inchoata, sicut gloria est gratia consummata: ita dicere possumus, quòd fides est beatitudo inchoata, proindéque vita æterna.

Sed contra: nam quamvis verum sit, quòd plures Sancti Patres, exponendo scripturam Sacram, quandoque nomine vitæ æternæ intelligant ipsam fidem, sæpiùs verò intelligant beatitudinem Patriæ; nihilominùs quid per hujusmodi nomen sit intelligendum in citato D. Joannis loco, debet colligi ex antecedentibus, & consequentibus: nam hæc est generalis Regula, ab omnibus Divinarum litterarum expositoribus recepta, ut quæ dubia videntur ex se ipsis, explicentur

per antecedentia, & consequentia. Si autem consideremus ea, quæ præcedunt, & ea quæ sequuntur in eodem capite Joannis 17. videbimus, quòd Christus nomine vitæ æternæ intelligit beatitudinem Patriæ; nam immediatè antea dixerat, *Pater clarifica Filium tuum, ut omnes, quos dedisti ei, det eis vitam æternam* Certum est autem secundùm Patres, & expositores, quòd Christus ibi exoptat suis prædestinatis ipsam beatitudinem patriæ.

Immediatè etiam postea dicit, *Pater, quos dedisti mihi volo ut ubi ego sum & illi sint mecum, ut videant claritatem meam*: ubi etiam constat, quòd beatitudinem patriæ postulat Christus pro electis. Ergo in loco illo his duobus intermedio loquitur Christus de eadem beatitudine Patriæ, quam intelligit nomine vitæ æternæ, & dicit consistere in cognitione Dei.

Respondent 2. Quòd quamvis nomine vitæ æternæ intelligatur ibi beatitudo patriæ, & dicatur consistere in cognitione Dei, non excluditur propterea amor Dei à constitutivo ejusdem beatitudinis: sicut, quamvis in scriptura sacra dicatur, quòd fides justificat, non propterea sequitur, quòd sola fides justificet ut volunt Hæretici hujus temporis, sed etiam charitas concurrit ad justificationem, ut docent Catholici Doctores in tractatu de justificatione.

Sed contra, non enim est idem modus loquendi, quando in scriptura dicitur fides justificare, & quando dicitur beatitudo patriæ consistere in cognitione Dei: nunquam enim dicitur, hæc est justificatio vestra, ipsa fides; sicut dicitur, *hæc est vita æterna, ut cognoscant Te Deum verum*.

Præterea maximum est discrimen inter dispositiones, & constitutivum rei: possunt enim plures esse dispositiones, sed non potest esse, nisi unicum constitutivum, eo quòd constitutivum est primum in re, & ideò essentiæ rerum consistunt in indivisibili, sicut docent Philosophi. Cum igitur fides non concurrat ad justificationem, quasi sit ipsa forma justificans, sed quia est dispositio ad hujusmodi formam; ideò per hanc dispositionem non excluduntur aliæ dispositio-

nes, & per hoc, quòd dicatur fides juſtificare, non excluditur charitas: ſed beatitudo patriæ ponitur in ipſa viſione Dei, non tanquàm in diſpoſitione, ſed tanquàm in conſtitutivo ejuſdem beatitudinis;& propterea excluditur omne aliud conſtitutivum.

D. Auguſtinus in Pſalmum 90. Concione 2. habet: *Tota merces noſtra, viſio eſt.* Igitur ex Sancto Doctore, in ipſa viſione Dei conſiſtit totum præmium operum noſtrorum, ſivè ipſa beatitudo patriæ. Sed certum eſt, quòd in hujuſmodi viſione non conſiſtit tota beatitudo patriæ totalitate ſtatus, & complementi: ergo ſupereſt, ut in ea conſiſtat tota totalitate eſſentiæ & ſubſtantiæ.

Idem Sanctus Doctor in libro octuaginta trium quæſtionum, quæſtione 33. ſic loquitur: *Quid aliud eſt beatè vivere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere? æternum eſt enim, de quo ſolo rectè fiditur, quod amanti auferri nin poteſt, idque ipſum eſt, quòd nihil ſit aliud, quàm noſſe.* Et ibidem ſubdit, *omnium rerum præſtantiſſimum eſt, quod æternum eſt: & propterea id habere non poſſumus niſi ea re, quâ præſtantiores ſumus, ideſt mente.* Ubi Sanctus Doctor nón ſolùm concluſionem noſtram tradit ſed etiam duas præcipuas rationes ejus, quas mox afferemus.

Reſpondebis ad ultimam authoritatem, quòd D. Auguſtinus libro primo retractationum, capite 26. eam retractavit his verbis. *Illud, quod dixi, id eſſe amandum, quod nihil eſt aliud habere, quàm noſſe, non ſatis approbo: neque enim Deum non habebant, quibus dictum eſt, neſcitis, quia templum Dei eſtis vos & Spiritus Dei habitat in vobis? & tamen eum non noverant, vel ſicut noſcendus eſt, non noverant.*

Sed contra: quia D. Auguſtinus non abſolutè ibi reijcit prædictam propoſitionem, ſed illam ſolummodò explicat, & modificat; ne ſcilicet intelligeremus, quòd habere Deum ſit ipſum videre, pro ut eſt in ſe, ita ut non poſſit alijs modis haberi: nam à fidelibus habetur in via per gratiam, & charitatem, licèt ab ipſis nondùm videatur, prout eſt in ſe. Igitur D. Auſtinus

gustinus in illo loco retractationum non negat illud, quod dixerat, quòd nempè Deus perfectè non habetur, nec possidetur, nisi quatenùs videtur: sed negat solummodò, quòd non possit etiam haberi, & possideri, saltem imperfectè, in hoc statu viæ, sine clara ipsius visione.

Probatur 2. ratione fundamentali: & primò quidem pars prima conclusionis. Beatitudo patriæ est actio vitalis: ergo non potest consistere in ipsa operatione Dei, sed debet esse operatio proveniens ab ipsis Beatis. Antecedens manifestum est: nam, ut ait Christus Dominus, Joannis 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant Te Deum verum*: ubi nomine vitæ æternæ intelligitur beatitudo patriæ, ut jam ostendimus: ergo hujusmodi beatitudo est vita, sivè vitalis actio. Et sanè nisi omnis Philosophia subvertatur, fatendum est, cognitionem, & amorem esse actiones perfectissimè vitales, cum sint actiones vitæ intellectivæ, quæ est omnium perfectissima. Consequentia probatur: quia nisi etiam velimus subvertere omnia principia Philosophiæ, fatendum est, quòd actio vitalis debet esse à principio intrinseco; vivere enim est moveri ab intrinseco, idest, omninò necesse est, quòd actio vitalis procedat, & effectivè producatur ab illo principio, quod per ipsam vivere dicitur. Cùm igitur aliundè certissimum sit, quòd operatio increata, & infinita, qualis est ipsamet operatio Dei, non potest procedere à creatura, sivè ab ipsa effectivè produci, sequitur, quòd implicat creaturam beatificari per ipsam increatam beatitudinem Dei.

Probatur simul, ac semel secunda, & tertia pars conclusionis, ratione fundamentali. Beatitudo formalis est ipsa possessio objecti beatifici: sed hæc possessio non consistit in actu voluntatis, sed solummodò in actu intellectus: ergo etiam beatitudo formalis non consistit in actu voluntatis, sed tantùm in actu intellectus. Majorem concedunt omnes, quia sensus ipse communis dictat, quòd quantumvis detur objectum beatificum, si tamen aliquis ipsum non possideat, non est beatus: v. g. avarus, quia suam beatitudinem ponit in divitijs, quantumvis eas coram se positas videat,

si tamen suo modo eas non possideat, non est beatus. Certum est igitur, quòd formalis beatitudo est ipsa possessio objecti beatifici. Minor, quæ pondus difficultatis sustinet, probatur: modus operandi intellectus talis est, ut intelligendo, res ad se trahat: modus autem operandi voluntatis, è contra, est quòd volendo, feratur ad res, & ab ipsis trahatur: ergo proprium est intellectus possidere objectum beatificum non autem ipsius voluntatis. Consequentia probatur: ex duobus, ille, qui trahit alterum, censetur possidere ipsum: qui verò ab altero trahitur, ab ipso possidetur. Intellectus igitur, qui intelligendo res, trahit ipsas ad se, possidet eas; proindéque intelligendo objectum beatificum, possidet ipsum. Voluntas è contra quæ trahitur à rebus, & in eas transformatur, non possidet eas, sed ipsa potiùs possidetur à rebus, juxta commune illud proverbium, *Amor captivat amantem*. Voluntas igitur volendo objectum beatificum, non possidet ipsum, sed ab eo possidetur. Antecedens etiam probatur à Philosophis; immò experientiâ constat; nam ad hoc ut intellectus intelligat, natura suppeditavit nobis sensus, quibus mediantibus species rerum transferuntur ad ipsum intellectum: propterea veritas formalis non est in rebus, sed in intellectu: propterea etiam intellectus non curat de existentia rerum, dummodò habeat speciem repræsentativam earum, quia sic possidet objectum suum, quod est verum. Voluntas autem, statim atque intellectus proposuit ipsi objectum suum, fertur ad illud, quærens ipsum prout datur à parte rei: & ideò bonitas formalis non est in ipso appetitu, sed in ipsis rebus: & ideò etiam voluntas non tam sollicita est de cognitione rerum, quàm de existentia earum: immò non curat, quòd res cognoscantur, nisi ad hoc ut, prout in seipsis existunt, possideantur: quia nempè quousque res ut in se existens possideatur, voluntas non consequitur objectum suum, quod est bonum. Undè D. Augustinus ait, *pondus meum amor meus; amore feror, quocumque feror*: quia nempè quamvis intellectio sit in intelligente per modum tractionis rerum ad ipsum intellectum; è contra tamen amor est in amante per modum

ponderis, & inclinationis ipsius amantis in rem amatam.

Respondebis primò, etiam ipsum actum voluntatis esse possessivum, sicut possessivus est actus intellectus: & sic essentia beatitudinis formalis, si consistere debet in prædicta possessione, debet consistere in actu utriusque potentiæ, intellectus, & voluntatis. Consequentia non potest negari. Antecedens probatur: quando duo se diligunt, sicut unus diligendo alterum sese transformat in ipsum, ac veluti sesubijcit ei, ipsiusque captivum se facit: ita iste per amorem recipiocum se se transformat in illum, & ipsius se reddit captivum. Undè sicut amicus possidetur ab amico, quatenùs ipsum amat, sic etiam possidet ipsum, quatenùs ab ipso redamatur: & ideò communiter dicitur, *Amicus est alter ego*: & Plato ait, *anima plus est, ubi amat, quàm ubi animat*: Aristoteles etiam dicit, quòd *Amici vellent ex ambobus fieri unum, nisi necesse foret aut utrumque perire, aut alterum.* Sic igitur Beati in patria, diligendo Deum, vicissim diliguntur ab ipso: & sic possidentur à Deo, & Deum possident.

Sed contra: nam quamvis in amore mutuo interveniat illa possessio utrivsque amici tam activa, quàm passiva, nihilominùs non est sufficiens ad constituendam beatitudinem formalem: ergo nulla responsio.

Probatur antecedens: quia actus ille possessivus, qui constituit beatitudinem formalem, non debet esse alienus, sed proprius illius, qui dicitur beatus: sicut enim non est beatus per beatitudinem alterius, sed per beatitudinem suam propriam: ita non debet possidere objectum beatificum per actum alterius, sed per actum suum proprium. Illa autem possessio, quæ intervenit in amore mutuo, non fit in virtute actus proprij illius, qui possidet, sed in virtute actus alterius: nam amicus non possidet, sed possidetur, quatenùs redamatur: & sic hujusmodi possessio non fit in virtute amoris ejus, sed in virtute redamationis alterius.

Respondebis 2. & dices ad præcedentem instantiam: in illo amore mutuo datur possessio ex utraque parte, etiam per actum proprium utriusque: mutuus enim

amor est veluti matrimonium spirituale:& sicut Theologi dicunt, quòd in Sacramento matrimonij traditio, & acceptatio tam ex parte viri quàm ex parte uxoris habet rationem materiæ, & formæ; ita ut traditio, quam facit vir, sit materia, & acceptatio uxoris sit forma: & vicissim traditio uxoris sit materia, & acceptatio viri sit forma: ita similiter in matrimonio spirituali inter Deum, & animam beati sit mutua traditio, & acceptatio; nam anima beata quatenùs Deum amat, se ipsam ipsi tradit, & quatenùs Deus sibi complacet in illo amore beatorum, hujusmodi traditionem acceptat:& similiter quatenùs Deus redamat beatos, seipsum eis tradit, & quatenùs beati delectantur de tali traditione, eum acceptant. Cùm igitur acceptatio rei traditæ sit ipsius possessio, & hujusmodi acceptatio sit actus proprius ipsius amici, qui ab alio redamatur, sequitur, quòd actus voluntatis sivè sit ipsemet amor, sivè saltem delectatio consequens mutuum amorem, est possessio objecti beatifici, facta per proprium actum ipsius possidentis.

Sed contra: nam quamvis verum sit hujusmodi acceptationem esse actum proprium amici acceptantis alterum amicum, vel potiùs ipsius traditionem: quamvis etiam verum sit, quòd acceptatio rei traditæ est ipsa possessio ejus: semper tamen manet, quòd talis possessio fit essentialiter per actum intellectus. Nam ut magis explicabimus infra, cum de beatitudine viæ, acceptatio illa duplex est: altera ex parte intellectus, ratione cujus animus recognoscit, quòd alter amicus, redamando ipsum, se se illi tradit, & sic intellectus intelligendo amicum redamantem, seque sibi tradentem, acceptat, ac possidet ipsum. Voluntas autem in hujusmodi acceptatione, quam facit intellectus, sibi complacet, & de ipsa delectatur. Quamvis igitur acceptatio illa sit possessio, non fit tamen per voluntatem, sed supponitur facta per intellectum, & voluntas de ipsa jam facta delectatur. Et quamvis acceptatio foret etiam ex parte voluntatis, quia tamen essentiale constitutivum rei est primum in re, & radix cæterorum; ideò semper manet, quòd cum acceptatio facta per intellectum sit prior acceptatione facta per voluntatem,

illa est essentia beatitudinis: ista verò solummodò proprietas ipsius.

Respondebis 3. quòd licèt acceptatio, & possessio se tenens ex parte intellectus sit prior acceptatione, & possessione se tenente ex parte voluntatis, nihilominùs infertur solummodò, quòd actus intellectus inter constitutiva partialia beatitudinis primum obtinet locum; sed tamen semper respondere possunt adversarij, quòd ex illis actibus intellectus, & voluntatis conflatur unum totale constitutivum beatitudinis: sicut quamvis in homine prius sit animal, quàm rationale, ex hoc tamen solummodò sequitur, quòd animal est prius constitutivum partiale, quàm ipsum rationale, sed semper manet, quòd totale, & adæquatum hominis constitutivum coalescit ex utroque, animali scilicèt, & rationali.

Sed contra: quia non facimus pondus in hoc, quòd actus intellectus sit prior, quàm actus voluntatis in visione beatifica: sed quòd ita sit prior, ut sit etiam radix omnium aliorum, quæ ad beatitudinem spectant: animal autem quamvis sit prius in homine, quàm rationale, non est tamen ita prius, ut sit radix omnium: nam rationale non provenit ex animali, sed animal de se est indifferens ad rationale, vel irrationale, tanquàm genus ad suas differentias: ipsum verò rationale est ita primum in homine ut sit radix omnium aliorum, quæ hominem concernunt, & ideò rationale est ita constitutivum hominis, ut quidquid ipsum subsequitur, se habeat solummodò ut proprietas, sicut risibile, & alia hujusmodi: ita ut risibile nec ex toto, nec ex parte habeat rationem constitutivi ipsius hominis. Cùm igitur in beatitudine patriæ actus intellectus, seu visio beatifica, ita primum locum teneat, ut ex ipsa consequantur omnes actus voluntatis, aliaque omnia, quæ ad hujusmodi beatitudinem spectant, sequitur, quòd visio illa ita constituit essentiam beatitudinis, ut ratio constitutivi nec ex toto, nec ex parte conveniat actibus voluntatis, sed omnes ejus actus sint solummodò proprietates beatitudinis.

Respondebis 4. quòd intellectus intelligendo trahit res ad se in esse intelligibili tantùm, non autem in esse

entitativo. Voluntas è contra, volendo, fertur ad res, non in esse intelligibili, sed in esse entitativo sumptas: & quia possessio, quæ beatum facit, est possessio objecti beatifici, non intelligibiliter tantùm, sed entitativè sumpti; ideò talis possessio non convenit actui intellectus, sed actui voluntatis.

Sed contra: quamvis in rebus, in quibus esse intelligibile distinguitur ab esse entitativo, intellectus, intelligendo, non trahat res, nisi in esse intelligibili; & sic v. g. intelligendo parietem, non trahit ipsum entitativè sumptum, sed solummodò prout datur in specie ipsius repræsentativa. Attamen quando in rebus idem est esse intelligibile, & entitativum, intellectus intelligendo trahit utrumque, & sic utrumque possidet. Deus autem non habet esse intelligibile distinctum ad esse entitativo: immò ut dictum est in tractatu de visione beatifica, Deus ipse immediatè per se ipsum unitur intellectui beatorum ad modum speciei impressæ, & expressæ; ita ut implicet videri Deum per aliquam speciem creatam, aut realiter ab ipso distinctam. Quamvis igitur ex hac Responsione sequatur, quòd actus intellectus in communi non est possessio objecti cogniti, attamen semper manet inconcussum, quòd actus ille in particulari, seu visio Dei pro ut est in se, debeat esse possessio ipsius, proindéque essentia beatitudinis.

Respondebis 5. Quòd juxta commune axioma Thomistarum explicandum in sequentibus, Deus est in homine justo, sicut amatum in amante, & cognitum in cognoscente. Videtur ergo, quòd sicut cognoscens rem cognitam trahit, & possidet, ita amans trahit, & possidet rem amatam.

Sed contra: quia jam diximus, quòd diversus est modus hujusmodi unionis rei cognitæ cum cognoscente, & amatæ cum amante: res enim cognita est in cognoscente, tanquàm tracta ab ipso, proindéque possessa: sed res amata est in amante, tanquàm trahens ipsum amantem, proindéque possidens, & captivans. Undè semper remanet, quod modus existendi in ipso amante, non facit, quod possideat rem amatam, benè tamen modus, quo res cognita existit in cognoscente

Probatur 3. altera ratione, quæ est facilis, & clara. Illud constituit essentiam rei, quod est primum in re, & radix cæterorum: sed in beatitudine patriæ visio Dei est primus actus, & radix aliorum omnium: ergo constituit essentiam beatitudinis. Major est axioma Philosophicum, & evidens est in homine: quia enim rationale est primum in homine, ut homo est, & radix risibilitatis, aliarumque proprietatum hominis, idcircó, constituit ipsius essentiam. Minor autem probatur: & quidem, quôd visio Dei sit primus actus in beatitudine patriæ, constat, quia nihil volitum, quin præcognitum: undè necesse est, quód beati priùs Deum videant, quàm ament, aut producant alium actum voluntatis. Quód autem sit radix istorum etiam aliorum actuum, facilè probatur: ideó enim diligimus aliquid, quia cognoscimus illud esse bonum: ergo ratio, propter quam beati summo modo diligunt Deum, est, quia clarè cognoscunt, seu vident ipsum esse summum bonum. Sic igitur visio Dei est ratio, & veluti radix amoris, quo beati diligunt ipsum. Similiter ideó delectamur de aliquo objecto, quia cognoscimus illud esse nobis conveniens: & sic beati maximè delectantur in Deo, quia clarè cognoscunt, seu vident ipsum esse summum bonum, nedùm in se, sed respectu suiipsorum: & ita visio Dei est similiter ratio, & radix delectationis beatorum. Sic ergo visio beatifica est prima in beatitudine patriæ, & est etiam radix amoris, delectationis, & aliorum similium actuum, qui ingrediuntur ipsam beatitudinem; ergo constituit ipsius essentiam.

Respondebis primó, illud, quod est primum in re prioritate productionis tantùm, non esse propterea constitutivum essentiæ, sed illud solùm, quod est primum prioritate perfectionis: sicut v. g. in homine prius est ens, substantia, corpus, & animal, quàm rationale; & tamen quia rationale est perfectius, ideó illa alia non constituunt hominis essentiam, sed solùm rationale. Quia igitur, inquiunt Scotistæ, actus voluntatis est perfectior, quamvis intellectûs sit prior in beatitudine, ideó actus voluntatis, non autem intellectus constituit essentiam beatitudinis.

Sed contra: quia axioma prædictum debet intelligi in sensu formali, & reduplicativo, non autem in sensu materiali, & specificativo: ita ut sensus sit, quód illud, quod est primum in re, ut res est, sit constitutivum essentiæ ipsius: & sic quod est primum in homine, ut homo est, constituit ejus essentiam: nam ens, substantia, corpus, & animal non conveniunt homini formaliter, & reduplicativè, ut est homo, sed materialiter, & specificativè, seu prout convenit cum alijs rebus, quæ non sunt homo: quia veró rationale est primum in homine formaliter, & reduplicativè, ut est homo, nec convenit alijs rebus, quæ non sunt homo, idcircó constituit ipsius essentiam, sivè sit, sivè non sit perfectius alijs rebus, quæ sunt in homine.

Cujus ratio radicalis est alterum axioma Philosophicum, quód idem est constitutivum, & distinctivum: & quia res aliqua distinguitur ab omnibus aliis per illud, quod in ipsa est primum, ita ut aliis non conveniat, ideo illud primum constituit essentiam, sivè sit perfectius, sivè non. Quia igitur visio Dei est primum in beatitudine patriæ, quod ipsam distinguit ab omni alia re, eo quòd visio illa Dei non convenit nisi hujusmodi beatitudini patriæ, ideo sicut est primum distinctivum, debet etiam esse primum constitutivum, sivè essentiam constituere.

Respondebis 2. rationem illam convincere quidem, quód visio constituit essentiam beatitudinis patriæ; sed non convincere, quòd etiam amor non constituat eam; ita ut beatitudinis essentia tam ex amore, quàm ex visione Dei constituatur.

Sed contra est alterum axioma philosophicum, quod essentiæ rerum consistunt in indivisibili. Oportet igitur, quód essentia beatitudinis consistat in aliquo indivisibili. Si autem consisteret in duplici actu, jam hoc ipso divisibilis esset, ut per se manifestum est. Ergo consistere debet in unico simplici actu, sivè in sola visione.

Contra etiam secundó: nam quamvis essentiæ aliarum rerum non consisterent in indivisibili, deberet tamen essentia beatitudinis patriæ in indivisibili consistere, quia per eam beati redduntur similes Deo, quantum

tum fieri poteſt: undè accedere debent ad ipſius ſimplicitatem. Et quia beatitudo quoad ſtatum, & complementum debet neceſſariò importare plures actus, ut conſtabit ex infra dicendis, ſupereſt ſaltem, quòd ipſa eſſentia, & ſubſtantia beatitudinis in unico ſimplici actu conſiſtat.

Contra adhuc 3. Non poteſt actus voluntatis nec ex toto, nec ex parte conſtituere eſſentiam beatitudinis, ſi poſſeſſio objecti beatifici nec ex toto, nec ex parte ipſi conveniat. Conſtat autem ex prima ratione concluſionis, nullo modo poſſeſſionem objecti beatifici convenire actui voluntatis. Ergo.

Probatur 4. ratione, quam breviter tango, quia Philoſophica eſt. Beatitudo hominis debet conſiſtere in operatione ipſius perfectiſſima: ſed actus intellectus perfectior eſt actu voluntatis: ergo. Major probatur: quia homo quando fit beatus, ſummam perfectionem ſuam adipiſcitur: ergo eſſentia beatitudinis debet eſſe aliquid perfectiſſimum. Minor probari poteſt multipliciter; ſufficiat hæc una ratio, remittendo alias ad Philoſophiam: omnis actus ſpecificatur ab objecto ſuo, juxta communem doctrinam Philoſophorum: ſed objectum intellectus eſt nobilius objecto voluntatis: ergo. Probatur minor: objectum intellectus eſt verum, voluntatis autem eſt bonum: ſed verum eſt nobilius, quàm bonum: ergo. Probatur minor: quia verum neceſſariò exigit ſpiritualitatem, ita ut aliquid ſub ratione veri cognoſci non poſſit, niſi vel fuerit ſpirituale, vel ſaltem ſpiritualizatum; undè intellectus agens ad hoc deſtinatur, ut ſpiritualizet ſpecies materiales, ſivè phantaſmata, ad hoc ut intellectus patiens poſſit eas recipere, & per ipſas cognoſcere res. Sed bonum nedùm competit rebus ſpiritualibus, & perfectis, ſed etiam materialibus, & imperfectis, ita ut aliquid ſub ratione boni poſſit à nobis appeti, quantumvis materiale ſit, & imperfectum, ſicut appetimus cibum, & potum. Igitur verum in ratione objecti perfectius eſt, quàm bonum, & reddit actus intellectus perfectiores, quàm actus voluntatis.

ARTICULUS III.

Solvuntur Objectiones.

Objicitur primò. Scriptura Sacra explicat ſæpiùs beatitudinem patriæ per gaudium, & delectationem, ut Matthæi 25. ubi ſervo fideli dicitur: *Euge ſerve bone, & fidelis, quia in pauca fuiſti fidelis, ſuper multa te conſtituam, intra in gaudium* Domini tui. Et innumera alia afferi poſſunt ejuſdem ſcripturæ teſtimonia, in quibus per actus voluntatis explicatur beatitudo patriæ: ergo eſſentia beatitudinis patriæ in hujuſmodi actibus voluntatis debet conſiſtere.

Reſpondeo, & eſt prima Regula generalis, concedendo quòd ſcriptura ſacra explicat beatitudinem per actus voluntatis non minùs, quàm per actus intellectus; immò ſæpiùs per illos, quàm per iſtos. Sed nego, quòd propterea eſſentia beatitudinis conſiſtat in hujuſmodi actibus voluntatis: nam ſicut Philoſophi ſæpiſſimè res explicant per illas proprietates, vel per illos effectus, qui ſunt magis nobis cogniti: ita ſcriptura ſacra beatitudinem patriæ explicat per illos actus, qui ſunt notiores omnibus. Et quia magis notum eſt, quòd gaudium, & delectatio pertinent ad beatitudinem, quàm quòd ad ipſam requiratur viſio objecti beatifici, idcircò ſæpiùs ſcriptura beatitudinem patriæ nobis explicat per hujuſmodi gaudium, & delectationem, quamvis non ſint niſi proprietas hujus beatitudinis, quàm per viſionem, quæ eſt eſſentia.

Objicitur 2. authoritas D. Auguſtini, 4. de Trinitate, capite ultimo: ubi de beatitudine, quâ ſancti beatificantur in cœlo, dicit duo: alterum, quòd illâ eâdem beatitudine Deus ipſe eſt bonus, & beatus. Sed Deus non eſt beatus niſi beatitudine increata: ergo angeli, & homines in cœlo ſunt beati eadem beatitudine increata ipſius Dei, alterum, quod ibidem dicit Auguſtinus, eſt quòd hujuſmodi beatitudinem ſanctorum vocat ſummum bonum: ſed non eſt ſummum bonum, niſi increatum, omne enim bonum creatum eſt

finitum: ergo beatitudo angelorum, & hominum in cœlo non est creata, sed increata. Quæ duo testimonia sunt contra primam partem conclusionis.

Respondeo, & est secunda Regula generalis, quòd in prima authoritate non intendit Augustinus eamdem numero visionem beatificare Deum, & nos, sed eamdem objectivè, & modaliter: quia idem objectum, & idem modus est utriusque: utraque enim visio terminatur ad Deum, prout est in se ipso, & ipsum clarè, & intuitivè cognoscit. Ita Cardinalis Cajetanus 3. parte, quæstione 9. in commentario articuli primi. Est igitur responsio pro hujusmodi authoritatibus, quæ frequenter habentur in Sanctis Patribus, quòd beatitudo Dei, & nostra erit eadem ex parte objecti, & ex parte modi, sed non ex parte principij, & ex parte entitatis: principium enim beatitudinis angelorum, & hominum, est intellectus eorum cum lumine gloriæ, quod principium finitum est, & limitatum entitativè, sicut ipsa visio beatifica: & in hoc differt à beatitudine Dei, cujus principium, & entitas dicit omnimodam infinitatem. Sed nihilominùs sicut ipsa visio, quâ Deus beatus est, terminatur ad ipsum Deum, prout est in se, tanquàm ad objectum proprium, ita visio beatifica hominum, & angelorum ad idem omninò objectum, sivè Deum, ut in se est, terminatur. Et sicut Deus non habet aliam speciem sui repræsentativam, præter suam propriam essentiam, ita diximus in tractatu de beatifica visione, quòd ipsa propria essentia Dei unitur intellectui beatorum in ratione speciei tam expressæ, quàm impressæ. Denique sicut Deus se ipsum videt mediante tali specie clarè, & intuitivè, ita omnes beati in patria mediante eâdem speciè Deum vident clarè, & intuitivè. Et sic beatitudo nostra erit eadem cum beatitudine Dei ex parte objecti, seu termini, & ex parte speciei, seu modi.

Ad alterum testimonium, respondetur ex eodem sancto Doctore ibidem, & est tertia Regula generalis, quòd beatitudo nostra in patria est summum bonum, non quidem simpliciter, & absolutè, sed respectivè, sivè facta comparatione ad bona creata: quia beatitudo patriæ inter bona creata summum obtinet locum.

Quamvis etiam dici potest cum D. Thoma 1. 2. quæstione 3. articulo 1. ad 2. & est quarta Regula generalis, *quòd beatitudo patriæ est summum bonum, non formaliter, & entitativè, sed assecutivè, & possessivè, quia est assecutio, & possessio summi boni, nempè Dei.*

Objicitur 3. Si possibile est, quòd angeli, & homines sint beati per ipsam beatitudinem Dei increatam, hoc denegari non debet divinæ Bonitati, & misericordiæ: quia juxta principium alibi explicandum, Deus est ita bonus, & misericors, ut nulla sit possibilis communicatio, quam non fecerit de facto. Sed hoc non est impossibile: ergo. Probatur minor: quia ut ait D. Thomas 1. parte, quæstione 105. articulo 2. *erroneum est dicere, Deum non posse facere per se ipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam.* Ex quibus verbis formatur hoc argumentum. Deus mediante intellectu beatorum causat visionem beatificam, in qua consistit beatitudo eorum: ergo ipse immediatè per seipsum potest causare eamdem beatificam visionem: & sic illa visio beatifica ab ipso solo Deo producta, proindéque increata, erit eorum beatitudo.

Respondeo, & est quinta Regula generalis: Deus per se solum potest producere eosdem effectus, quos producit cum causis secundis, ita ut tunc tales effectus tribuantur ipsis causis secundis, nego; ita ut tribuantur soli Deo, concedo: nam si v. g. Deus se solo calefaceret lignum, quod modò calefacit cum igne, tunc calor productus non tribueretur igni, sed soli Deo. Similiter quamvis gratis concederemus, quòd Deus solus produceret visionem beatificam, quam producit modò cum beatis, adhuc talis visio non posset esse beatitudo eorum, quia de ratione beatitudinis est, quòd attribuatur illi, qui dicitur beatus, ut ostendimus supra, visio autem illa non tribueretur beatis, sed soli Deo.

Sexta generalis Regula est, quòd omnes actiones, quas Deus facit in causis secundis, potest facere solus; si non sint actiones vitales, verum est: si sint actiones vitales falsum est, vel etiam subdistingui debet: potest

eadem actio provenire à Deo, ita ut foret increata, nego; ita ut creata semper foret, concedo: quia nempè actio vitalis, ut docent Philosophi, est à principio intrinseco, scilicet ab illo, quod dicitur vivens: undè implicat, quòd sit actio vitalis respectu principij creati, nisi fuerit ab ipso producta, proindéque creata; vel si non foret ab ipso producta actu, saltem producta esse deberet aptitudine; essentiæ enim rerum vel actum dicunt, vel saltem aptitudinem.

Illud autem, quod vel producitur, vel producibile est ab aliquo principio creato, non potest esse, nisi aliquid creatum: & ideò semper manet, quòd implicat beatitudinem formalem alicujus creaturæ esse increatam.

Obijcitur 4. D. Augustinus in libro de moribus Ecclesiæ, sic habet, *beatus dici non debet, qui non amat, quod habet, etiam si optimum sit, quod habet*. Et alibi sæpiùs ait, *quòd nemo beatus est, nisi fruatur bono, quod possidet*. Si igitur amor, & fruitio, qui sunt actus voluntatis, non ponantur simul cum visione, non datur beatitudo patriæ: ergo tam actus voluntatis, quàm intellectus, pertinent ad essentiam beatitudinis.

Respondeo, & est septima Regula, quantùm ad fruitionem; quòd à Sanctis Patribus nedùm sumitur fruitio pro ipsa delectatione, quæ est actus voluntatis, sed etiam pro ipsa possessione rei, quæ est actus intellectus, ut ostendimus in articulo præcedenti. Undè etiam idem D. Augustinus, in eodem libro de moribus Ecclesiæ, capite 3. ait, *quid est aliud frui, quàm præsto habere, quod diligis?* In hoc sensu fatemur, quòd fruitio est essentia beatitudinis; sed dicimus, quòd non est actus voluntatis, sed intellectus.

Octava Regula est de eadem fruitione, & amore; quòd hæc omnia intelliguntur, quantùm ad statum, & complementum beatitudinis, non autem quantùm ad essentiam, vel substantiam: verum enim est, quòd sine amore, & delectatione beatitudo patriæ non habet suum statum, & complementum; undè fatemur hujusmodi actus voluntatis esse proprietates consequentes beatitudinem, & ab ipsa inseparabiles: saltem de po-

tentia Dei ordinaria, ut videbimus in sequentibus articulis: sed semper indubitatum est, quòd in sola visione Dei consistit essentia beatitudinis patriæ.

Nona Regula est, quòd hæc omnia sumuntur, non in sensu purè negativo, sed in sensu contrario: ita ut velit D. Augustinus, quòd quando aliquis non diligit, sed odio habet illud, quod possidet, & quando res possessa ipsi non placet, sed potiùs è contra, displicet, non potest homo ille dici beatus. Et hoc verissimum est: nam quamvis beatitudo non importet essentialiter amorem, & delectationem, attamen uterque actus est proprietas beatitudinis, & ipsa beatitudinis essentia est radix utriusque; & ideò nequit esse obiectum beatificum, quin etiam sit amabile, & delectabile; quamvis per absolutam Dei potentiam fieri possit, quòd possideatur, & ita detur essentia beatitudinis, quin detur actualis amor, & actualis delectatio, atque ita non dentur proprietates. Sicut fieri quidem potest per absolutam Dei potentiam, quòd detur homo sine actuali risibilitate, quæ est ipsius proprietas, sed non sine risibilitate radicali, sivè rationalitate, quæ constituit hominem, & est radix omnium proprietatum ipsius.

Obiicitur 5. authoritas D. Thomæ 1. 2. quæstione 4. articulo 8. ad tertium: ubi sic loquitur expressis terminis: *Dicendum, quòd perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantùm ad dilectionem Dei, non quantùm ad dilectionem proximi.* Ergo præceptor Angelicus expresè docet amorem Dei non minùs, quàm ipsius visionem, esse essentialem beatitudini patriæ, de qua ibi loquitur. Undè etiam Catechismus Concilii Tridentini circa illa verba Symboli Apostolorum, *vitam æternam*, dicit hujusmodi vitam æternam, sivè beatitudinem patriæ essentialiter importare tam fruitionem Dei, quàm ipsius visionem: ergo tam actus voluntatis, quàm intellectus est de essentia beatitudinis nostræ.

Respondeo, quantùm ad D. Thomam, nullum esse dubium, quin teneat conclusionem nostram, quandoquidem eam expresè probat rationibus jam explicatis in articulo superiori. Undè Regula decima gene-

ralis est, quòd essentiale dicitur dupliciter; vel strictè, & in rigore metaphysico, prout dicit constitutivum essentiæ, quatenùs distinguitur ab omnibus tam proprietatibus, quàm accidentibus ipsius rei: & sumendo essentiale hoc modo, D. Thomas innumeris in locis docet solum actum intellectus esse essentialem beatitudini patriæ, actus verò voluntatis esse proprietates. Vel sumitur essentiale, latè, & more physico; & sic importat quidquid pertinet ad ipsam rei substantiam, excludendo solummodò accidentia communia: & sic importat tam proprietates, quàm essentiam rei. Quia igitur hæc est differentia inter amorem Dei, & amorem proximi, quòd amor proximi est accidens commune respectu beatitudinis patriæ; per accidens enim est, quòd aliquis beatus proximum habeat socium, & æquè beatus esset, si solus foret, ac quando est alijs sociatus. Amor verò Dei non est accidens commune, sed proprium, respectu ejusdem beatitudinis patriæ; ita ut talis beatitudo exigat essentialiter talem habere proprietatem, Et ideò dicit Doctor Angelicus, *Amorem Dei, non autem proximi, esse essentialem beatitudini patriæ*, lato modo, & physicè loquendo.

Quantùm ad authoritatem Catechismi, dico eam explicandam juxta alteram ex duabus regulis jam datis: vel nempè quòd ibi sumitur fruitio, non pro actu voluntatis, sed pro actu intellectus, sicut diximus explicando simile testimonium D. Augustini: vel quòd essentiale sumitur non strictè, & metaphysicè pro constitutivo essentiæ, sed latè, & physicè tam pro ipsis proprietatibus, quàm pro constitutivo essentiæ, sicut jam diximus explicando prædictam D. Thomæ authoritatem.

Objicitur 6. essentia beatitudinis formalis consistit in possessione objecti beatifici: sed talis possessio fit per voluntatem, & non per intellectum: ergo essentia beatitudinis consistit in actu voluntatis, & non in actu intellectus. Major constat ex ijs, quæ diximus pro nostra conclusione. Minor probatur multiplici ratione, &

Primò quidem; quia illius est possidere objectum

beatificum, cuius est ipsum respicere, & attingere, ut per se patet: sed non est intellectus, sed tantùm voluntatis respicere, & attingere obiectum beatificum: ergo & possidere. Probatur minor: obiectum beatificum est summum bonum, sed attingere bonum non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem, ut docent omnes Philosophi: ergo.

Secundò: quia illius est possidere beatitudinem, cuius est ad ipsam tendere: sed tendere ad ipsam beatitudinem non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem, quamdiu sumus in via: ergo quando sumus in patria, non est intellectus, sed voluntatis possidere eamdem beatitudinem.

Tertiò: quia illius est recipere præmium, cuius est habere meritum; meritum enim, & præmium sunt correlativa; & manifesta foret iniustitia, si unus haberet meritum, & tamen alteri daretur præmium: sed nullum habemus meritum, nisi in virtute actuum voluntatis, ut docent omnes Theologi in tractatu de merito: ergo non recipitur præmium in patria, sivè ipsa beatitudo formalis, nisi in virtute actuum eiusdem voluntatis.

Respondeo, negando minorem: ad cuius probationem, dico, quòd intellectus, non autem voluntas, respicit obiectum beatificum formaliter, & reduplicativè ut beatificum est. Et ad illam propositionem, obiectum beatificum est summum bonum, distinguo, & est undecima Regula, est summum bonum, præcisè, nego; est summum bonum, ut possessibile, concedo: quia ut sæpiùs diximus, sine possessione non datur essentia beatitudinis. Quamvis autem non pertineat ad intellectum, sed ad voluntatem respicere summum bonum, ut bonum est; attamen è contra, non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum respicere summum bonum, ut est possessibile: etenim non habet, quòd sit possessibile, nisi sub ratione summi veri, sicut satis probatum est supra. Undè cum non sit voluntatis, sed intellectus respicere aliquod obiectum sub ratione veri, ideò obiectum beatificum formaliter, & reduplicativè ut beatificum est, sivè ut possessibile, vel possessum, quod est summum bonum sub ratione summi veri, non

pertinet ad voluntatem, ſed ad intellectum.

Ad ſecundam probationem eiuſdem minoris, ſic Reſpondeo, & eſt duodecima Regula generalis: eiuſdem eſt poſſidere beatitudinem, cuius eſt ad ipſam tendere, ſi talis tendentia fiat iuxta inclinationem particularem, concedo; ſi fiat iuxta inclinationem generalem, vel etiam iuxta utramque, nego. Et ſimiliter diſtinguenda eſt minor: nam voluntas fertur ad beatitudinem non per ſolam inclinationem particularem, ſed generalem. Et ratio ſolutionis eſt, quia ut ſupra dictum eſt, quælibet pars magis reſpicit bonum totius, quàm bonum proprium. Undè voluntas magis fertur ad bonum commune illius ſuppoſiti, cuius eſt proprietas, quàm ad bonum ſuum particulare. Et ita inclinatio generalis, quam habet voluntas ad bonum commune illius perſonæ, cuius eſt potentia, prædominatur inclinationi particulari, quam habet ad bonum ſuum. Quamvis igitur homo per inclinationem voluntatis tendat ad beatitudinem, attamen per operationem intellectus eamdem beatitudinem poſſidet, & de hoc ipſa voluntas eſt ſatisfacta, ut ita loquar, cum enim non pro ſe, ſed pro toto laboraret, ſufficit ei, quòd ipſum totum poſſideat beatitudinem ſivè hoc fiat per ſeipſam, ſivè per alteram potentiam: quamvis & ipſa habeat participationem eiuſdem beatitudinis, quia licèt in intellectu reſideat beatitudinis eſſentia, attamen in voluntate reſident proprietates eius.

Ad tertiam probationem ſit tertia decima Regula ſimilis præcedenti: quòd nempè quando meritum alicuius eſt pro ſe ipſo, & non pro altero, tunc ipſi, & non alteri conferendum eſt præmium: ſed quando meritum non eſt pro ipſo, ſed pro altero, vel etiam eſt pro utroque, tunc præmium eſt conferendum, non ipſi, ſed alteri, aut etiam utrique; ſicut docent omnes Theologi in tractatu de merito, quòd quando aliquis pro altero ſatisfacit: illi alteri pœna debita remittitur. Quia igitur, ut dicebamus, voluntas non operatur pro ſe, ſed pro toto, vel potiùs pro utroque; & ita meritum, quod eſt in voluntate, non eſt pro ipſa ſola, ſed etiam pro aliis potentiis, & multò magis pro toto ſuppoſito: ideò præmium toti ſuppoſito confer-

tur, ita ut præmii, & beatitudinis essentia conferatur ipsi mediante intellectu, proprietates verò conferantur mediante voluntate.

Obiicitur 7. essentia beatitudinis patriæ consistit in operatione perfectissima: sed operatio perfectissima hominis non est actus intellectus, sed voluntatis: ergo essentia beatitudinis non consistit in actu intellectus, sed in actu voluntatis. Maior constat ex dictis pro conclusione nostra. Minor veró multipliciter probatur, &

Primó quidem: quia operatio illa est perfectissima, quæ respicit obiectum perfectissimum: sed voluntas respicit obiectum perfectius, quàm intellectus: ergo operatio voluntatis perfectior est operatione intellectus. Maior patet: minor probatur: quia ut docent Philosophi, verum, quod est obiectum intellectus, abstrahit ab existentia; bonum è contra, quod est obiectum voluntatis, necessarió importat existentiam: sed id, quod existit, perfectius est, quàm id, quod abstrahit ab existentia: ergo.

Secundó probatur: quia illud est perfectius, cuius oppositum est peius, iuxta illud axioma Philosophi, *oppositum optimi pessimum*. Sed oppositum amoris peius est opposito visionis: ergo amor, qui est actus voluntatis, perfectior est visione, quæ est actus intellectûs. Minor probatur: quia oppositum visionis est visionis carentia: oppositum verò amoris est odium Dei. Sed pejus est Deum odisse, quàm ipsius visione carere: undè si per impossibile alterutrum foret eligendum, deberet unusquisque eligere potiùs carere visione Dei in æternùm, quàm ipsum odio habere per unicum momentum: eo quòd illa carentia visionis Dei posset esse sine peccato, sed odium non potest esse sine peccato.

Tertiò: quia Seraphini dicuntur ab amore, sicut Cherubini à cognitione, ut docent Theologi in tractatu de Angelis: sed ut etiam ibidem docent, Seraphini sunt superiores Cherubinis: ergo amor Dei perfectior est, quàm ejus cognitio.

Quartò: illud est perfectius, quod est prius in intentione: sed actus voluntatis sunt priores in intentio-

ne, quàm actus intellectûs: ergo sunt perfectiores. Major constat. Minor probatur: *ultimum in executione est, primum in intentione*, juxta commune Philosophorum axioma: sed in executione actus voluntatis sunt posteriores actibus intellectus; quia nihil volitum, quin præcognitum: ergo in intentione hujusmodi actus sunt priores.

Quintò: D. Anselmus libro 2. Cur Deus homo, capite 3. ait, *perversus est ordo, amare, ut intelligas: rectissimus verò, intelligere, ut ames*. Igitur cognitio ordinatur ad amorem, & non è contra. Sed talis est dispositio rerum, ut semper minùs perfectum ordinetur ad magis perfectum, ipsique subordinetur: ergo amor Dei perfectior est ipsius cognitione.

Sextò; D. Augustinus, sermone 53. de tempore, ait, *Charitas summum est præmium sanctorum in cælo: quia in perenni gaudio nihil gratius, nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei*: ergo ex D. Augustino amor Dei etiam in patria est operatio omnium perfectissima.

Septimò: D. Thomas 1. parte, quæstione 82. articulo 3. statuit hanc differentiam inter cognitionem, & amorem; *quòd respectu rerum inferiorum cognitio nobilior est amore: sed respectu superiorum è contra, amor nobilior est cognitione*, eo quòd sicut dictum est in articulo præcedenti, intellectus intelligendo trahit res ad se, voluntas autem volendo fertur ad ipsas. Undè quando res inferiores cognoscimus, eas elevamus ad ordinem intellectus nostri; quando verò eas amamus, nosipsi ad earum ordinem deprimimur. E contra verò, quando res superiores cognoscimus, eas veluti deprimimus ad ordinem nostrum inferiorem: sed quando eas amamus, nos veluti elevamus ad superiorem earum ordinem. Cum igitur Deus sit in infinitum superior omnibus beatis, sequitur, quòd amor Dei etiam in Beatis est longè perfectior, quàm ipsius visio.

Respondeo primò, & est Regula quarta decima, per quam facilè præveniuntur omnes istæ objectiones, distinguendo majorem: beatitudo est perfectissima operatio, qualicumque perfectione, nego; perfectione

possessiva objecti beatifici, concedo: & similiter distinguenda est minor: nam licèt gratis concederemus actus voluntatis esse perfectiores actibus intellectûs alijs generibus perfectionum; attamen falsum est, ut satis constat ex dictis, actus voluntatis esse perfectiores actibus intellectus illa perfectione possessiva, quandoquidem vim possidendi non habent.

Respondeo 2. majoris doctrinæ gratiâ concedendo majorem, & negando minorem: ad cujus.

Primam probationem, dico, & est quinta decima Regula generalis, quòd licèt objectum voluntatis in esse entis consideratum, sit perfectius objecto intellectûs: attamen è contra, objectum intellectus in esse objecti est nobilius objecto voluntatis. Et quia actus specificantur ab objectis, & ab ipsis suam perfectionem desumunt, non quatenùs considerantur in esse entis, sic enim materialiter tantùm, & specificativè sumuntur; sed quatenùs sumuntur in esse objecti, sivè formaliter, & reduplicativè ut sunt objecta: ideò semper verum est, quòd actus intellectus sunt perfectiores actibus voluntatis.

Explicatur magis hæc solutio. Objecta sumuntur in esse entis, quando considerantur, ut important existentiam; nihil enim est ens, nisi in quantùm existit vel actu, vel aptitudine. Et quia bonum, quod est objectum voluntatis, importat existentiam; verum, autem, quod est objectum intellectus, abstrahit ab existentia: ideò in esse entis nobilius est objectum voluntatis, quàm objectum intellectus. Sed sumuntur objecta in esse objecti, dum considerantur prout attinguntur à potentiis, sic enim obiiciuntur ipsis, & propterea obiecta nuncupantur. Undè illud obiectum in esse objecti est perfectius, quod exigit modum attingendi perfectiorem in illa potentia, cui objicitur: verum autem, hoc ipso, quòd abstrahit ab existentia, exigit modum attingendi perfectiorem, quàm bonum importans existentiam: undè potentiæ sensitivæ, & materiales, quantumvis imperfectæ attingunt objecta existentia, sed non possunt attingere ea, quæ ab existentia abstrahunt; abstrahere enim, & abstracta cognoscere soli potentiæ spirituali convenit. Sic igitur

objectum intellectus in esse objecti nobilius est objecto voluntatis; proindéque actus intellectus sunt nobiliores actibus voluntatis.

Ad secundam probationem sex sunt responsiones Thomistarum, & explicationes illius axiomatis Philosophi, *Oppositum optimi pessimum*, quæ omnes videri possunt in commentariis memorandi viri Archi præsulis de Marinis 1. 2. quæstione 3. articulo 8. capite 12. brevitatis gratiâ duæ sufficiant. Est igitur sexta decima generalis Regula, quòd illud est perfectius, cuius oppositum est pejus, in illis, quæ contrarium habent, sed non in illis, quæ non habent contrarium. Tanta autem perfectio est visionis beatificæ, ut nihil prorsùs sibi contrarium habeat, quamvis amor beatificus habeat contrarium, nempè odium Dei. Nec refert, quòd error, sivè infidelitas videatur contraria beatificæ visioni: etenim non contrariatur ipsi sub propria ratione visionis Dei, sed tantùm sub ratione communi cognitionis eius: undè infidelitas, & omnis error circa Deum tam contrariatur fidei, quàm beatificæ visioni. Nec refert etiam, quòd odium Dei tam contrarietur amori ipsius in via, quàm in patria: quia amor viæ, & patriæ sunt eiusdem speciei, & ideò odium Dei opponitur ipsis secundùm rationem specificam. Sed fides, & visio beatifica genericè tantum conveniunt, & specificè differunt. Undè error non opponitur ipsis, nisi secundùm rationem genericam.

Explicatur magis hæc solutio. Sicut Deus propter suam infinitam perfectionem, & bonitatem, nihil prorsùs habet contrarium: & quamvis malum opponatur bono, nullum tamen est malum, quod sit contrarium bono Divino, prout est in se, sed solummodò prout participatur à creaturis. Ita quando res sunt perfectissimæ in suo genere, in hoc accedunt ad divinam perfectionem, & hanc habent conditionem, quòd nullum contrarium patiantur: v. g. lux est perfectissima qualitas in rebus corporeis; & ideò nihil habet contrarium, & hæc est actio, propter quam in unico instanti lux diffunditur ab oriente ad occidentem, quia cum nullum contrarium habeat, nullam invenit resistentiam in sui productione, & diffusione. Similiter

etiam in rebus ſpiritualibus; quia lumen gloriæ,& viſio beatifica ſunt omnium rerum ſpiritualium perfectiſſimæ, ideò in hoc ſunt Deo, ſimillimæ, quòd nullum prorsùs habent contrarium, ſed tantùm contradictorium, quod eſt carentia huiuſmodi luminis, & viſionis. Et ideò pro illis non valet prædictum axioma Philoſophi, cuius.

Altera explicatio, & Regula 17. eſt, quòd illud eſt perfectius, cujus oppoſitum eſt peius, quando oppoſita ſunt diſparata, ſed non quando ſe invicem includunt. V. g. quamvis ſcientia ſit perfectior exiſtentiâ, attamen oppoſitum exiſtentiæ eſt peius oppoſito ſcientiæ, eo quòd quando aliquis caret ſcientiâ, non propterea caret exiſtentiâ; ſed quando caret exiſtentiâ, neceſſe eſt ipſum carere ſcientiâ. Et ſic oppoſitum exiſtentiæ non eſt diſparatum ad oppoſitum ſcientiæ, ſed potiùs ipſum infert, & includit. Similiter viſio eſt perfectior, quàm amor Dei, quamvis oppoſitum amoris foret peius oppoſito viſionis; quia non ſe habent diſparatè, ſed unum infert alterum: etenim quamvis ille, qui caret viſione Dei, poſſit ipſum amare, nihilominùs implicat, quòd aliquis odio habeat Deum, & ipſum videat, quia ut dicetur infra, præcipua beatitudinis proprietas eſt impeccabilitas omnimoda. Sic igitur oppoſitum amoris includit oppoſitum viſionis, & ita quantùm ad viſionem Dei,& ipſius amorem non valet axioma prædictum.

Ad tertiam probationem, dico, & eſt Regula decima-octava, quòd denominatio Seraphinorum, & Cherubinorum, vel potiùs eorum diſpoſitio in patria, non provenit ex perfectione naturæ, ſed ex merito gratiæ, quod habuerunt in via; eo quòd in patria ſedes beatitudinis dantur iuxta merita ſanctorum: ex quo ſequitur ſolummodò, quòd illa ſuperioritas Seraphinorum reſpectu Cherubinorum in patria, ſignum eſt, quòd in via meritum attenditur non iuxta cognitionem Dei, ſed iuxta ipſius amorem. Et hoc ultrò fatemur, quia ratione ſolius charitatis mereri poſſumus. Undè in via amor Dei eſt excellentior eius cognitione, præſertim in eſſe meritorio, & morali. Sed ſemper manet, quòd attenta præcisè perfectione naturæ,

cognitio est excellentior amore, & Cherubini forent superiores Seraphinis. Undè etiam in scriptura dicitur de lucifero, Ezechielis 28. *Tu Cherub extentus, & protegens.* Cum igitur Lucifer credatur primus omnium angelorum, & denominatio non tribuatur ipsi in scriptura iuxta meritum gratiæ, quam perdidit, sed iuxta perfectionem naturæ, quam conservavit, sequitur, quòd quantùm est ex vi naturalis perfectionis, ordo Cherubinorum est superior ordine Seraphinorum, & cognitio perfectior amore.

Ad quartam probationem, distinguo illud axioma, & est decima nona Regula generalis, ultimum in executione, est primum in intentione, quando est ultimum propter dependentiam, nego; quando est ultimum propter dignitatem, concedo. Et nego, quòd actus voluntatis sint posteriores in executione propter maiorem dignitatem eorum, sed sunt tales propter dependentiam ab actibus intellectus. Undè non sunt priores in intentione, nec perfectiores.

Explicatur magis solutio. Verbi gratiâ, forma propter suam dignitatem, est in executione posterior ad dispositiones suas: oportet enim, ut subiectum per prævias dispositiones reddatur capax perfectionis adventuræ formæ. Et ideò forma quamvis in executione sit posterior dispositionibus, attamen est prior ipsis in intentione. Sed proprietates sunt in executione posteriores essentiâ, non propter maiorem dignitatem, sed quia ab essentia dependent: undè propterea non sunt priores in intentione, sed ipsa potiùs essentia prior est proprietatibus suis & in intentione, & in executione. Quia igitur pari modo actus voluntatis sunt posteriores actibus intellectus propter dependentiam ab ipsis, eo quòd nihil volitum, quin præcognitum; ideó non sunt propterea semper priores illis in intentione, sed in patria visio Dei est prior omnibus aliis actibus & in intentione, & in executione, & omnes alii actus ordinantur ad huiusmodi actum visionis beatificæ, tanquàm proprietates ad essentiam beatitudinis.

Ad quintam probationem est vigesima Regula, quód authoritas D. Anselmi, & aliæ similes Sanctorum Patrum authoritates, intelliguntur pro statu viæ, & non

pro statu patriæ: fatemur autem, quòd in via amor Dei est perfectior ipsius cognitione; eo quòd in via non cognoscimus Deum prout est in se, & tamen ipsum, prout est in se, amamus etiam in via. Sed in patria, ubi tam videbimus Deum ut in se est, quàm ipsum amabimus, perfectior erit visio, quàm amor, & ideò nunc foret pervertere ordinem, si amorem Dei referremus ad ipsius cognitionem. Cæterùm in patria debitus ordo exiget, quòd amor ad visionem Dei ordinetur, sicut proprietas ad essentiam, ut jam diximus.

Ad Sextam probationem est vigesima prima Regula pro authoritate D. Augustini: & alijs similibus authoritatibus, quòd charitas in patria est maximum præmium Sanctorum, & quòd nihil melius habetur ipsâ, si consideretur præscindendo à visione, negatur: si consideretur, ut ipsam complectitur, conceditur: quia non est mirum, amorem Dei simul cum ipsius visione esse perfectiorem, quàm sit visio sola. Quamvis etiam dici possit, quòd charitas in patria est summum præmium, quantùm ad statum, & complementum: cum quo stare potest, quòd ut ostendimus ex eodem D. Augustino, visio Dei sit summum, immò totale præmium, quoad essentiam, & substantiam.

Ad septimam probationem datur vigesima-secunda Regula pro authoritate D. Thomæ, loquitur enim Sanctus Doctor pro hoc statu viæ, & non pro statu patriæ. Quia in hoc statu viæ res superiores cognoscimus, non per species earum proprias, sed per species rerum sensibilium, quæ sunt longè inferiores: undè sic quodammodo res superiores deprimimus, dum eas cognoscimus. Sed in statu patriæ cognoscimus ipsas per proprias earum species. Immò ut diximus in tractatu de beatifica visione, Deus ipse per suam essentiam habet respectu beatorum rationem utriusque speciei impressæ, & expressæ: undè beati videndo Deum nullatenùs ipsum deprimunt, sed potiùs ab ipso elevantur usque ad identitatem cum ipsomet Deo in esse intelligibili, ut dictum est in eodem tractatu.

Objicitur 8. Aristoteles, & D. Thomas sæpissimè dicunt, *delectationem esse summum, & optimum bonum*

bonum hominis : igitur delectatio est operatio omnium perfectissima, proindeque constitutiva essentiæ beatitudinis.

Respondeo, juxta Regulam jam assignatam pro omnibus hujusmodi testimonijs, delectationem esse optimum, & summum hominis bonum, quoad statum, & complementum, sed non quoad essentiam, & substantiam. Undè est perfectissima hominis operatio, non quatenus præcisè sumitur, nam visio Dei, & ipsius amor sunt actus perfectiores; sed quatenùs hujusmodi actus delectationis præsupponit essentiam, & ipsi superaddit beatitudinis complementum. Nam essentia beatitudinis, quantùm est ex parte animæ constituitur per visionem Dei, continuatur ut ita loquar, per ipsius amorem, & consummatur per fruitionem, sivè delectationem in ipso Deo.

Objicitur 9. & replicatur contra datam solutionem. Non potest dari essentia beatitudinis, seclusâ delectatione: ergo delectatio nedùm facit statum, & complementum beatitudinis, sed etiam constituit essentiam, & substantiam ipsius. Probatur antecedens. Nam sumamus v. g. Reges, & Imperatores: quantacumque sit eorum dignitas, quæcumque opes, & potentia, & sic de alijs bonis creatis; si non fruantur ipsis, sivè non delectentur in eis non censentur felices: immò si cum hujusmodi bonis patiantur graves dolores, & infirmitates, censentur miseri. Ergo signum est, quòd delectatio est id, sine quo non datur essentia beatitudinis, etiam illius beatitudinis apparentis, quæ consistit in bonis creatis.

Respondeo, hoc argumentum convincere, quantùm ad beatitudinem apparentem hujus mundi, quæ est ita imperfecta, ut non possit subsistere sine fruitione, sivè delectatione; sed non convincere quantùm ad beatitudinem patriæ: immò nec quantùm ad beatitudinem veram hujus vitæ, qualis in solis hominibus justis reperitur, ut dicetur in sequentibus. Undè si Deus, concessa visione sui, subtraheret auxilium, ita ut nec subsequeretur amor, nec ulla prorsùs delectatio; immò licèt beatissima virgo, & omnes sancti retinendo solam Dei visionem forent in medio flammarum inferni,

patiendo, non quidem pœnam damni, quæ est incompatibilis cum tali visione, sed pœnam sensus; adhuc non obstantibus excessivis illis doloribus, forent essentialiter beati. Et ipse Christus Dominus in Cruce, non obstantibus acerbissimis doloribus, quos patiebatur, erat beatus ipsa beatitudine patriæ, ut videbimus in tractatu de Incarnatione. Et similiter Martyres in medio tormentorum, & omnes homines justi in suis afflictionibus non desinunt esse beati beatitudine hujus viæ: nam hoc ipso, quòd vera beatitudo sivè patriæ, sivè viæ, importat possessionem Dei, est ita perfecta, quòd non dependet ab ulla delectatione, & subsistit non obstante quacumque afflictione.

Obijci posset ultimò, quòd beatitudo debet esse satiativa omnis desiderij: sed hoc non convenit soli visioni Dei, quæ perficit solummodò intellectum. Ergo. Sed.

Respondetur facilè, & est ultima generalis Regula, quòd hoc verum est de beatitudine, quoad statum, & complementum; falsum de beatitudine quoad essentiam, & substantiam. Vel etiam dici potest, quòd beatitudo, quoad essentiam, est satiativa omnis desiderij, non quidem formaliter, sed radicaliter: & hoc convenit visioni beatificæ, quæ est veluti radix amoris, & gaudij beatifici, & gloriæ corporis: & sic satiat omnem appetitum hominis. Sed de his uberior erit in sequenti quæstione sermo.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo habeat naturalem appetitum ad visionem Beatificam.

Advertendum est, appetitum naturalem esse duplicem; alterum innatum; & alterum elicitum. Appetitus innatus dicitur ille, qui est nobis à natura inditus; undè est necessarius. Appetitus verò elicitus est ille, qui ab ipsa potentia appetitiva est liberè productus. Quia igitur, ut ostensum est supra, necessitamur ad beatitudinem formalem ut sic, idcircò appetitus beatitudinis in communi dicitur naturalis innatus. Sed

quia circa beatitudinem materialem liberi sumus, ideò quando voluntas nostra per vires suas naturales elicit aliquem actum, ratione cujus appetit hujusmodi beatitudinem materialem, dicitur appetitus naturalis elicitus. Quæritur ergo, utrùm homo appetitu naturali sivè innato, sivè elicito, feratur ad visionem beatificam. Jansenius ut vidimus agendo de natura pura, sustinet hominem habere naturalem appetitum ad visionem beatificam. Idem docet Scotus cum suis discipulis. Sed Thomistæ omnes cum S. Thoma, & communiter Theologi tenent oppositum. Undè sit

Conclusio: homo non habet appetitum naturalem sivè innatum, sivè elicitum, respectu beatificæ visionis, seclusâ fide: benè tamen ipsâ suppositâ.

Probatur prima pars conclusionis ex ijs, quæ diximus agendo de elevatione hominis ad ordinem supernaturalem; ostendimus enim, quòd visio beatifica est entitativè supernaturalis: ergo, seclusâ fide, non inest nobis naturalis appetitus ad ipsam. Probatur consequentia: quia nihil volitum, quin præcognitum, juxta commune axioma Philosophorum, ita ut voluntas nullum bonum possit appetere, nisi intellectus judicet illud possibile: sed, seclusâ fide, nequit cognosci possibilitas beatificæ visionis, quia ut dicemus in tractatu de fide, mysteria entitativè supernaturalia nequeunt cognosci solo lumine naturali. Ergo voluntas nequit appetere visionem beatificam appetitu naturali, seclusâ fide.

Confirmatur: licèt quando intellectus suspicatur possibilitatem alicujus boni, vel de ipsa dubitat, possit voluntas formare desiderium inefficax, & conditionatum, quod est potiùs velleitas, quàm vera voluntas: attamen nequit formare desiderium alicujus boni efficax, & absolutum, nisi pro certo judicetur esse possibile. Cum igitur, seclusâ fide, non posset intellectus certus esse de possibilitate visionis beatificæ, sed ad summum suspicari hujusmodi possibilitatem, vel de ipsa dubitare, non posset etiam voluntas habere absolutam, & efficacem, ac simpliciter dictam voluntatem hujusmodi visionis, sed tantùm inefficacem, & conditionatam, seu velleitatem: idest, non posset ho-

mo absolutè dicere, volo, & desidero videre Deum; sed solummodò, vellem si possibile iudicarem.

Secunda pars conclusionis probatur. Quia semel supposita fide, per quam cognoscimus possibilem esse beatificam visionem, & in ea consistere beatitudinem nostram, lumen naturale dictat, hujusmodi visionem esse appetibilem: quia nempè lumen illud dictat quærendam esse beatitudinem nostram, ubicumque reperitur. Cum igitur appetitus naturalis sequatur dictamen luminis naturalis, indè fit, quòd, supposita fide, omnia in homine concurrunt ad appetitum visionis beatificæ: atque ita & natura hominis, & gratia ipsi superaddita, movent ipsum, & omnem eius appetitum & innatum, & elicitum, & naturalem, & supernaturalem ad beatificam visionem, ut non possit maior excogitari inclinatio, quàm illa, quam Deus nobis dedit ad sui ipsius visionem: adeò cupit nos esse beatos.

Obiicies primò cum Jansenio plures D. Augustini, & D. Thomæ authoritates, in quibus asserunt nos habere naturalem appetitum visionis beatificæ.

Quæ tamen omnes authoritates explicantur per illas Regulas generales, quas dedimus, agendo de natura pura: & præsertim dicendo, cum Caietano, aliisque Thomistis, qui etiam, antequàm scriberet Jansenius, hæc eadem testimonia sibi objecerant, & plana fecerant, quòd D. Augustinus, & D. Thomas loquuntur supposita fide, non verò ipsâ seclusâ.

Instabis, & dices D. Augustinum loqui contra hæreticos Pelagianos, qui negabant elevationem hominis ad ordinem supernaturalem. Si ergo supponeret huiusmodi elevationem, quam cognoscimus per fidem, supponeret id, quod ipsi probandum foret contra huiusmodi hæreticos. D. Thomas etiam nedùm in prima parte, quæstione 12. articulo primo: sed etiam 3. contra gentes, capite 54. affert rationes naturales, quibus probat possibilitatem, & appetitum visionis beatificæ: sed loquendo contra gentiles, non loquitur supposita fide, aliàs supponeret id, quod sibi probandum foret, quandoquidem gentiles negant veritatem nostræ fidei.

Respondeo, quantùm ad D. Augustinum, quòd ipse optimè procedit contra Pelagianos etiam supposita fide; quia licèt huiusmodi hæretici negarent hominem ex instanti suæ conceptionis elevatum esse ad ordinem supernaturalem, vel potiùs ad eum esse destinatum: undè negabant originale peccatum, & dicebant hominem concipi in natura pura: nihilominùs fatebantur possibilem esse beatificam visionem, & elevationem hominis ad ipsam: immò fatebantur Baptismum esse necessarium, non ad tollendum originale peccatum, sed ad elevandum hominem ad ordinem supernaturalem gratiæ, & gloriæ.

Secundò etiam dici potest, quòd D. Augustinus argumentabatur ad hominem contra huiusmodi hæreticos, qui licèt faterentur, etiam ante Baptismum hominem esse destinatum ad vitam æternam, negabant tamen ipsum esse destinatum ad gloriam, sivè visionem beatificam: ostendit autem D. Augustinus, quòd in scriptura idem omninò sunt vita æterna, & visio beatifica, ut ex eodem sancto Doctore ostensum est, cum ageremus de natura pura.

Quantùm ad D. Thomam, Respondeo primò, quód ut ipsemet protestatur initio suæ summæ contra gentiles, non intendit ipsis probare mysteria fidei rationibus naturalibus demonstrativis; immó ut videbimus in tractatu de fide, docet idem Sanctus Doctor, mysteria fidei esse indemonstrabilia: sed affert solummodo illas rationes naturales, tanquàm optimas congruentias, quibus convincitur, mysteria fidei non esse contra rationem, quamvis sint supra ipsam.

Secundó etiam responderi potest, quód D. Thomas argumentatur ad hominem contra gentiles, qui admittebant illud principium, quód visis effectibus, naturaliter desideramus videre causas. Undè Doctor Angelicus optimè inferebat, quód cum, abstrahendo à fide, videamus naturaliter effectus Dei, nempè creaturas, desideramus etiam naturaliter videre ipsam causam, nempè Deum.

Instabis, seclusâ fide, homo potest cognoscere possibilem esse visionem Dei: ergo nulla solutio. Probatur antecedens; quia homo naturaliter cognoscit, quód

omne imperfectum potest perfici, aliàs opera Dei non essent perfecta: aliundè, seclusâ fide, haberet cognitionem Dei abstractivam, quæ est imperfecta: ergo cognosceret se posse habere cognitionem Dei intuitivam, quæ est perfecta, & ipsamet visio beatifica.

Respondeo esse alteram generalem Regulam, quòd omne imperfectum potest, & debat fieri perfectum, in suo ordine, concedo; in alio ordine, nego. Undè homo in puris naturalibus habens imperfectam cognitionem abstractivam, cognosceret se habere posse perfectam cognitionem abstractivam: quia omnes cognitiones Dei abstractivæ sunt ejusdem ordinis. Sed non cognosceret se habere posse cognitionem Dei intuitivam, quia est diversi ordinis: etenim cognitio abstractiva Dei, per se loquendo, non est nisi ordinis naturalis: sed cognitio Dei intuitiva, per se, & essentialiter est ordinis supernaturalis.

Objicies 3. homo habet naturalem inclinationem ad suam perfectam beatitudinem, etiam seclusâ fide: sed nequit esse beatus, saltem perfectè, sine beatifica visione: ergo in quocumque statu ponatur, habet naturalem inclinationem ad illam. Probatur minor: beatitudo hominis non est perfecta, nisi homo habeat omne bonum, cujus est capax: sed est capax beatificæ visionis: ergo quousque illâ fruatur, nequit esse perfectè beatus.

Respondeo, distinguendo minorem: sine visione beatifica nequit homo esse perfectè beatus, beatitudine sua naturali, nego; beatitudine supernaturali, concedo. Et ad rationem subjunctam, distinguo majorem: homo non est perfectè beatus, nisi habeat omne bonum, cujus est capax, capacitate positiva, concedo; capacitate negativa tantùm, nego. Homo autem in puris naturalibus, sine fide, & sine beatifica visione, possideret omne bonum, cujus foret capax secundùm capacitatem suam positivam; quamvis non possideret illud omne, cujus foret capax secundùm capacitatem negativam: undè non desineret esse perfectè beatus beatitudine naturali. Quæ sit autem capacitas positiva, & quæ negativa, satis explicatum est supra.

ARTICULUS V.

In quo consistat beatitudo supernaturalis huius vitæ.

Advertendum est primò, duplicem esse beatitudinem hujus vitæ; alteram supernaturalem, quæ solis viribus gratiæ obtineri potest: & alteram naturalem, quæ obtineri potest viribus naturæ. Agimus in hoc articulo de beatitudine supernaturali, & in sequenti de beatitudine naturali.

Advertendum est 2. vel potiùs supponendum ex dictis in prima parte, agendo de immensitate Dei, quòd si per impossibile Deus non foret ubique, ratione immensitatis suæ; attamen fieret intimè, & entitativè, ac personaliter præsens homini iusto, ratione gratiæ, & charitatis: ita ut si per impossibile Deus non esset nisi in cœlo, & homo iustus in terra; statim atque homo ille diligeret Deum; vel Deus ut ita loquar, de cœlo descenderet in terram, ut inhabitaret illum hominem iustum, vel huiusmodi hominem eveheret ad cœlum, ut ipsum sibi uniret: eo quòd amor est unitivus, & ut ipse Christus in Evangelio dicit, quando aliquis diligit Deum, Deus vicissim diligit ipsum, & ad eum venit, & mansionem apud ipsum facit. Sic igitur in virtute charitatis Deus fit inhabitans speciali modo mentem, & animam iusti.

Advertendum est 3. pro intelligenda sententia, quam amplectemur, duplicem esse notitiam alicuius rei, quarum altera simpliciter notitia dicitur, sine ulla ipsius rei experientia; altera verò dicitur notitia experimentalis: inter quas hæc est præcipua differentia, quòd notitia, quæ non est experimentalis, non fertur essentialiter ad obiectum entitativè præsens: sed notitia experimentalis essentialiter exigit ferri ad obiectum præsens entitativè, & applicatum illi, qui experitur. v. g. si aliquis plura audiat à Philosophis, vel oratoribus de dulcedine mellis, & de calore ignis; si tamen mel nunquàm gustaverit, nec ignem tetigerit, habet notitiam sine experientia; sed si gustaverit mel, & te-

tigerit ignem, tunc habet experimentalem notitiam de dulcedine illius, & de calore istius. Constat autem, quòd per illam experimentalem notitiam multò meliùs cognoscitur res, quàm per quamcumque aliam: undè aliquis meliùs cognoscit dulcedinem mellis, ipsum gustando, & calorem ignis, ipsum tangendo, quàm sine tali experientia cognoscere possit, etiam si excellentissimos Philosophos, vel oratores de ipsis differentes audierit. Et hæc est ratio, propter quam sancti, qui habuerunt Theologiam infusam, ac hujusmodi notitiam experimentalem de mysteriis Religionis nostræ, longè meliùs ea cognoverunt, quàm Theologi Scholastici, si non habeant eamdem experimentalem notitiam, quantumvis aliundè exactissimè cognoscant, & explicent omnia, quæ concernunt hujusmodi mysteria.

Advertendum est 4. quòd notitia experimentalis de intima illa inhabitatione Dei in corde hominis justi, est actus doni sapientiæ. Dicitur enim sapientia, quasi sapida scientia, sive scientia importans saporem, sive amorem rei, quæ sic cognoscitur. Undè donum sapientiæ hoc habet, quòd in exercitio sui actus præsupponit ipsum amorem Dei, sivè actum charitatis: Priùs igitur saltem naturâ, homo justus per charitatem diligit Deum, & Deus per mutuam redamationem ipsius inhabitat ipsum, & fit ipsi intimè præsens; & postmodùm donum sapientiæ recognoscit Deum ita præsentem, & inhabitantem: & hæc notitia vocatur experimentalis, eo quòd fertur ad objectum entitativè præsens, sivè Deum ipsum entitativè præsentem, & inhabitantem. Habet etiam hæc notitia experimentalis, quòd subsequatur actus voluntatis, quamvis altera notitia hujusmodi actus voluntatis præcedat: undè Psalmista de hac notitia experimentali loquens ait, *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus:* ubi priùs ponitur gustus, qui est actus appetitus, prærequiritur enim actus appetitus rationalis, seu voluntatis, & postmodùm ponitur visio, quæ est actus intellectus. Quibus prænotatis.

Circa propositam difficultatem, multiplex est sententia tam intra, quàm extra scholam D. Thomæ.

Prima

Prima valdè communis inter Thomistas ponit beatitudinem viæ in actu charitatis. Ita Joannes à sancto Thoma, Gonetus, & Archi-præsul de Marinis, & alij plures.

Secunda ponit hujusmodi beatitudinem in actu fidei, non quidem fidei informis, sed fidei formatæ, sivè charitati conjunctæ. Ita aliqui ex antiquis Thomistis.

Tertia est Salmanticensium, qui distinguunt duplicem beatitudinem viæ, alteram per modum emanationis, & participationis, ac similitudinis beatitudinis patriæ; alteram verò per modum inchoationis, & tendentiæ, ac meriti ejusdem beatitudinis patriæ. Et priorem quidem beatitudinem ponunt in actu fidei, ut sicut beatitudo patriæ essentialiter consistit in cognitione Dei, ita similiter in ea consistat beatitudo viæ. Alteram verò ponunt in actu charitatis, quia solummodo ratione ipsius beatitudinem patriæ mereri possumus, & ad ipsam tendere.

Quarta sententia ponit beatitudinem viæ in dono sapientiæ. Ita Alvarez, Ildephonsus, & alij Thomistæ, à qua sententia non recedimus, dum constituimus hujusmodi beatitudinem in prædicta experimentali notitia, quam diximus esse actum proprium ejusdem doni sapientiæ.

Conclusio. Supernaturalis beatitudo viæ consistit essentialiter in experimentali notitia, quam habet homo justus de intima præsentia, & inhabitatione Dei in ipso, ratione gratiæ, & charitatis.

Probatur primò authoritate D. Thomæ 1. sententiarum, distinctione 14. quæstione 2. articulo 2. ad 3. ubi sic loquitur; *Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solùm illa, quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ, per quod efficitur nobis coniunctio ad Deum, secundùm modum proprium illius personæ, scilicèt per amorem, quando Spiritus Sanctus datur. Undè cognitio ista est quasi experimentalis.* Ita D. Thomas. Ex quibus verbis habemus, quòd illa notitia, ratione cujus cognoscimus unionem nostram cum ipso Deo, ipsiusque inhabitationem in nobis, est notitia experi-

mentalis. Idemque Sanctus Doctor 2. 2. in omnibus ferè articulis quæstionis 45. explicat, quomodo hujusmodi notitia experimentalis habetur in hoc statu viæ per ipsum donum sapientiæ. Fit igitur, & cognoscitur possessio Dei in via per talem sapientiam, & notitiam; proindéque in ipsa consistit beatitudo viæ.

Probatur 2. ratione fundamentali sumpta ex ijs, quæ diximus supra. Beatitudo formalis debet esse possessio beatitudinis objectivæ, sivè objecti beatifici, ut satis ostensum est supra: sed solus Deus est objectum nostrum beatificum tam in via, quàm in patria, ut probavimus in prima quæstione hujus tractatus, articulo primo: & aliundè possessio Dei in via non fit per fidem, vel charitatem, sed per donum sapientiæ, & prædictam notitiam experimentalem. Ergo. Probatur minor: quantùm ad fidem: quia potest fides esse nedum in hominibus justis, qui Deum possident, sed etiam in peccatoribus, qui non possident ipsum: ergo fides non facit possessionem Dei. Similiter nec charitas: quia si, ut diximus supra, charitas patriæ quantumvis perfectissima non facit possessionem Dei, multo minùs eam faciet charitas viæ, ut potè imperfecta. Quia scilicèt amor Dei non facit, quòd homo justus ad se trahat ipsum Deum, eumque sic possideat; sed è contra, facit quòd ipse justus trahatur in Deum, & sic ab eo possideatur. Quod fusiùs traditum est, cum ageremus de constitutivo beatitudinis patriæ.

Probatur eadem minor, quoad Donum sapientiæ, & experimentalem notitiam, quæ est actus ipsius. Quia talis notitia, ut jam diximus, respicit Deum personaliter præsentem. Et quia modus operandi intellectus est, attrahendo, & possidendo objectum, idcircò talis notitia experimentalis attrahit ad se Deum personaliter præsentem, ipsumque possidet. Sic igitur possessio Dei in via fit per hujusmodi notitiam, quæ proindè jure merito ponitur beatituto viæ.

Dices primò, fidem quidem informem, sivè à charitate separatam non facere possessionem Dei, benè tamen eam facere fidem formatam, sivè charitati conjunctam. Cùm enim ista possessio non fiat, nisi quatè-

nùs cognoſcitur Deus inhabitare hominem juſtum ; ſicut fides hanc veritatem cognoſcit ut potè expreſſam in Evangelio , ita etiam fides hujuſmodi poſſeſſionem facit.

Sed contra : nam quamvis Chriſtus in Evangelio dixerit , quòd ſi quis diligat eum , Pater etiam diliget ipſum , & ſimul cum Filio ad ipſum veniet , ipſumque inhabitabit ; & ita fides hoc cognoſcat , quòd nempè Deus ſpecialiter inhabitat animas juſtorum : attamen quòd aliquis in particulari diligat Deum , & ſic Deus inhabitet ipſum , non poteſt cognoſci per fidem : nam oſtendemus in tractatu de juſtificatione , contra hujus temporis hæreticos , quòd nullus poteſt ſcire certitudine fidei ſe eſſe juſtum. Igitur illa notitia experimentalis,quam aliquis habet de inhabitatione Dei in ſe non poteſt pertinere ad fidem ſivè informem , ſivè formatam , ſed ad donum ſapientiæ propter rationem jam explicatam.

Dices 2. ipſammet charitatem , quæ facit traditionem juſti , facere etiam acceptationem Dei , proindéque etiam poſſeſſionem paſſivam ipſius Dei, nam ſicut docent Theologi , quòd in Sacramento matrimonii utraque pars ſimul exhibet materiam, & formam,quatenùs enim tradit ſe , eſt materia , & quatenùs acceptat ſe tradentem , eſt forma : & ſimiliter ex altera parte , traditio materia eſt , & acceptatio forma : ita in matrimonio ſpirituali inter Deum , & hominem juſtum, amor amicitiæ , ut pote mutuus ex utraque parte , facit ſimul ac ſemel traditionem , & acceptationem , nam quatenùs amat , tradit ſe , & quatenùs redamat alterum ſimiliter amantem , ipſum acceptat.

Sed contra : quia licèt in iſto matrimonio ſpirituali animæ juſti cum ipſo Deo ſit mutua traditio , & acceptatio ex utraque parte : attamen ex parte animæ juſti traditio fieri non poteſt niſi per actum voluntatis , ſicut non poteſt fieri acceptatio , ac proindè poſſeſſio , niſi per actum intellectus , qui eſt prædicta experimentalis notitia. Quia nunquàm actus , vel habitus habet modum operandi oppoſitum modo operandi ſuæ potentiæ, dantur enim actus , & habitus ſolum-

modò ad perfectionem potentiæ. Cum igitur modus proprius operandi voluntatis non sit tractio, acceptatio, & possessio objecti voliti, sed iste modus operandi sit proprius intellectus, ut satis explicatum est supra; ideò charitas, & ipsius actus, cum sint in voluntate, non possunt facere tractionem, acceptationem, & possessionem Dei.

Objicitur primò: beatitudo viæ reperitur in omnibus justis, quia concomitatur gratiam: sed in omnibus justis non reperitur sapientia, & multo minùs prædicta experimentalis notitia: sunt enim aliqui justi ita rudes, ac stupidi, ut nequeant dici sapientes, nihilque prorsùs sciant de tali experimentali notitia: ergo in illa notitia consistere non potest beatitudo viæ.

Respondeo cum D. Thoma, quantùm ad sapientiam, quòd duplex distingui debet: altera, quæ facit cognoscere ea, quæ sunt ad salutem necessaria, ipsaque reddit nobis sapida, sivè facit, quòd nos in eis complaceamus: & hæc sapientia reperitur in quolibet justo quantumvis rudi, ac stupido, quia delectatur in omnibus, quæ ipsi sunt necessaria ad salutem. Alia est sapientia superabundans ut ita loquar, quæ manifestat nedùm necessaria præcisè, sed etiam utilia ad salutem: & hæc non reperitur in quolibet justo: sed nec beatitudo viæ consistit in dono sapientiæ hoc secundo modo, sed tantùm primo modo.

Quantùm verò ad experimentalem notitiam; quamvis quilibet justus non habeat ipsam speculativè, benè tamen practicè, id est, eam exercet, quamvis non faciat reflexionem super ipsam: immò licet sit aliquando ita rudis, ac stupidus, ut nihil de ipsa dicere possit: sicut certum est, quòd omnis homo justus diligit Deum super omnia, & tamen aliquando ita stupidus est, ut non faciat reflexionem super hoc, nec quidquam dicere possit de tali dilectione: sicut etiam aliquis ita rudis, ac stupidus esse potest, ut gustet mellis dulcedinem, ac habeat notitiam ipsius experimentalem, & tamen de ipsa nihil dicere valeat.

Objicitur 2. vel illa notitia experimentalis est intui-

tiva, vel abstractiva : neutrum dici potest. Ergo. Probatur minor : non potest dici intuitiva, quia soli comprehensores Deum intuentur, seu vident ipsum prout in se est : undè notitia intuitiva non potest convenire viatoribus.

Non potest etiam notitia illa esse abstractiva, quia notitia dicitur abstractiva, eo quòd abstrahit à præsentia, vel absentia objecti cogniti. Diximus autem, quòd ista notitia experimentalis abstrahere non potest à præsentia, vel absentia Dei, sed fertur essentialiter in ipsum Deum personaliter præsentem, & entitativè inhabitantem hominem justum.

Respondeo, hanc experimentalem notitiam nec esse abstactivam, nec etiam intuitivam absolutè, simpliciter, & perfectè, sed esse intuitivam secundùm quid, & imperfectè tantùm; per ipsam enim non intuemur Deum, ut in se est, absolutè loquendo, sicut intuentur comprehensores, sed solùm ut specialiter inhabitantem in anima justi : per ipsam etiam non intuemur Deum clarè, ita ut certissimi simus de possessione Dei nos inhabitantis, sicut certi sunt beati in patria; sed intuemur cum obscuritate quadam, & incertitudine, quia ut jam diximus, nescimus saltem certitudine fidei, utrùm justi simus, & re vera hanc experimentalem notitiam de præsentia, & habitatione Dei in nobis habeamus, licèt hoc piè credamus.

Objicitur 3. & urgetur : ista experimentalis notitia non potest esse ita intuitiva, ut sit possessio Dei : ergo nulla solutio. Probatur antecedens : vel enim per ipsam intuemur Deum in se, vel solùm in effectibus suis. Primum dici non potest, quia videre Deum, prout est in se, proprium est beatorum in patria, eo quòd ut diximus in prima parte, cùm de visione Dei, non potest dari aliqua species creata, quæ repræsentet Deum, prout est in se, sed ipsa essentia Dei habet rationem speciei, & unitur per se ipsam intellectuì beatorum : certum est autem, quòd in statu viæ divina essentia non est unita intellectui nostro in ratione speciei. Secundum autem non sufficit, quia intueri Deum in suis effectibus tantùm non facit possessionem, nisi hujusmodi effectuum, non autem Dei authoris eorum,

Respondeo esse notitiam intuitivam Dei in effectibus suis, non quibuscumque, sed in effectibus specialibus, qui exigunt intimam præsentiam, & personalem inhabitationem ipsius Dei authoris eorum: & sic ista notitia immediatè quidem est possessio hujusmodi effectuum, sed mediantibus ipsis est etiam possessio Dei.

Exemplum clarissimum hujus solutionis habemus hujusmodi. Quando videmus aliquem se moventem, & opera vitæ exercentem, licèt non videamus immediatè ipsam animam rationalem in se, eam tamen videmus mediatè, quia videndo tales effectus, cognoscimus animam inhabitare hujusmodi corpus, quia scimus effectus illos esse tales, ut non possint procedere nisi ab anima vivificante corpus, & ipsum inhabitante. Similiter ergo homo justus diligendo Deum super omnia, cognoscendo etiam per donum sapientiæ voluntatem Dei, ita ut sibi sapiat, sivè in ea sibi complaceat, cognoscit, tales in se effectus facere, quòd Deus ut author gratiæ specialiter, & personaliter ipsum inhabitet;& sic cognoscendo possidet tam ipsum Deum, quàm ipsius dona.

Objicitur 4. & adhuc replicatur: hæc notitia intuitiva nondùm sufficit ad possessionem Dei: ergo semper nulla solutio. Probatur antecedens: diximus, quòd fides non facit notitiam experimentalem, quia non certificat nos de intima Dei præsentia, & ipsius habitatione in nobis: sed etiam donum sapientiæ non certificat nos de tali præsentia, & inhabitatione: ergo non facit etiam experimentalem notitiam. Probatur minor: quia diximus, quòd donum sapientiæ semper habet charitatem secùm annexam: sed incerti sumus utrùm re vera charitatem habeamus: ergo sumus etiam incerti, utrùm re vera habeamus donum sapientiæ.

Respondeo, negando antecedens: ad cujus probationem, nego majorem; non enim diximus, quòd fides non faciat illam notitiam experimentalem, eo quòd non certificat nos de habitatione Dei in nobis: sed diximus, quòd quia quidquid per fidem cognoscitur, nobis certissimum est, ut videbimus, cum de fide:

& aliundè non eſt nobis certiſſima iſta inhabitatio Dei in nobis, eo quòd non ſumus certi, utrùm ſimus in ſtatu gratiæ, & charitatem habeamus; ideò talis notitia non poteſt ad fidem pertinere. Donum autem ſapientiæ non habet nos certificare de tali præſentia, & inhabitatione Dei, ſed ſolùm veritates cœleſtes reddere nobis ſapidas, & ſic ſaporem, & delectationem efficere in hoc, quòd exiſtimamus nos diligere Deum ſuper omnia, ipſumque Deum ſpecialiter habitare in nobis: quamvis poſtea decipi poſſimus in hoc, quòd exiſtimemus nos habere veram charitatem, cum habeamus apparentem tantùm, & ſimiliter donum ſapientiæ, cum non habeamus ipſum, niſi apparenter. Sicut etiam quando videmus aliquem ſe ſe moventem, & opera vitæ exercentem, exiſtimamus hoc fieri ab anima inhabitante, & informante hujuſmodi corpus, cum tamen hoc fieri etiam poſſit vel ab angelo, vel à Dæmone movente corpus illud, ac ſi viveret, vel etiam efformante corpus aliquod ex aëre, aut alia ſimili materia, quod tamen non eſt humanum, niſi apparenter.

Objicitur 5. vel illa notitia experimentalis præcedit actum charitatis, vel ipſum ſubſequitur: neutrum dici poteſt: ergo non datur. Non poteſt dici, quòd ſubſequatur, quia notitia ſemper præſupponitur ad amorem, eo quòd juxta commune Philoſophorum axioma, nihil volitum, quin præcognitum. Non poteſt etiam dici, quòd antecedat, quia inhabitatio Dei in nobis fit ratione mutui amoris ipſius Dei; undè non poteſt fieri, antequam Deum amemus; & ſic ante actum amoris non poteſt haberi notitia experimentalis de tali præſentia, & inhabitatione Dei.

Reſpondeo hanc notitiam experimentalem ſubſequi amorem Dei, & ipſum etiam donum ſapientiæ ſubſequi charitatem. Quia in primis infunditur nobis gratia, ex qua immediatè dimanat charitas, & mediante charitate omnia dona Spiritus ſancti. Illud autem Philoſophorum axioma, nihil volitum, quin præcognitum, verum eſt de cognitione ſpeculativa, falſum de cognitione experimentali. Undè fides, quæ facit cognitionem ſpeculativam Dei, præcedit charitatem: ſed

donum sapientiæ, quod facit prædictam notitiam experimentalem, subsequitur ipsam charitatem, juxta illud Psalmistæ, *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*, ubi priùs dicitur *gustate*, quod pertinet ad effectum, seu voluntatem, deindé *videte*, quod pertinet ad intellectum, & intelligitur de prædicta experimentali notitia.

Objicitur 6. illud est beatitudo viæ, quod tenet locum visionis beatificæ, in qua consistit essentia beatitudinis patriæ: sed fides in via tenet locum visionis beatificæ; quidquid enim per fidem modò credimus, hoc totum videbimus in patria per visionem beatificam. Ergo fides debet esse beatitudo viæ.

Respondeo, distinguendo majorem: id quod tenet locum visionis beatificæ, quatenus præcisé est cognitio clara mysteriorum Religionis nostræ, nego, quòd sit beatitudo viæ: si teneat locum visionis, prout visio est possessio Dei, concedo: etenim visio beatifica non habet constituere essentiam beatitudinis patriæ, quatenùs est manifestatio mysteriorum Religionis nostræ, sed quatenùs est possessio Dei. Quamvis autem in via fides teneat locum beatificæ visionis, ut est manifestatio mysteriorum, quæ nunc credimus, nihilominùs donum sapientiæ tenet modò locum ejusdem visionis beatificæ, prout talis visio est ipsa Dei possessio, ut satis constat ex dictis.

Objicitur 7. Beatitudo viæ debet esse operatio perfectissima inter illas, quæ producuntur in via: sed actus charitatis in via est omnium perfectissimus, ut constat ex dictis in articulo præcedenti: ergo in actu charitatis debet consistere beatitudo viæ.

Respondeo, distinguendo majorem: debet esse operatio perfectissima, absoluté, nego; in ratione possessionis objecti beatifici, concedo. Quamvis autem actus charitatis in via sit omnium perfectissimus absolute loquendo, non est tamen perfectissimus in ratione possessionis, quandoquidem non est possessivus objecti beatifici ut satis probatum fuit: quæcumque autem perfectio sine tali possessione non constituit beatitudinem, quia quantumvis perfecti esse possimus, non censemur ullo modo beati, si nostrum objectum beatificum non possideamus,

Obijcitur 8. quod est primum in re, & radix cæterorum, est constitutivum essentiæ: sed in beatitudine viæ fides, & charitas sunt priores dono sapientiæ, & sunt etiam radix illius: ergo vel in fide, vel in charitate potiùs, quàm in dono sapientiæ debet consistere beatitudo viæ.

Respondeo, juxta Regulam in præcedenti articulo explicatam, cum distinctione illius axiomatis, quod est primum in re, formaliter, & reduplicativè sumptâ, concedo, quòd est constitutivum essentiæ: si fuerit primum in re, materialiter tantùm, & specificativè sumptâ, nego quòd propterea constituat essentiam. Sicut videmus in homine, quòd priùs reperitur ratio substantiæ, & animalis, cum alijs similibus gradibus, quàm gradus rationalis: quia tamen homo non sumitur nisi materialiter, & specificativè, quando consideratur ut importans gradus illos; sumitur verò formaliter, & reduplicativè, ut homo, statim atque in eo ponitur rationale, idcircò solùm rationale, quod est primum in homine, ut homo est, constituit hominis essentiam. Ita dicimus in proposito, quòd licèt fides, & charitas sint priores in beatitudine viæ materialiter, & specificativè sumptâ: quia tamen donum sapientiæ est primum in ipsa formaliter, & reduplicativè sumptâ, idcircò donum sapientiæ constituit ejus essentiam. Quando enim concipimus fidem, immò etiam charitatem, nondùm beatitudinem concipimus, quia nondùm concipimus possessionem obiecti beatifici: sed statim atque concipitur donum sapientiæ, concipitur etiam possessio obiecti beatifici; & sic donum sapientiæ est primum in beatitudine viæ, prout est beatitudo.

Obiicitur ultimò. Scriptura sacra loquens de beatitudine viæ, sæpiùs eam explicat per fidem, sæpiùs etiam per charitatem: ut quando Christus alloquens Petrum ait, *Beatus es Simon Bariona, quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cælis est*, ubi beatitudo Petri attribuitur ipsius fidei. Psalmista etiam ait, *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*: & alibi, *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, ubi eadem

beatitudo tribuitur innocentiæ, quæ habetur ratione charitatis. ergo.

Respondeo, iuxta primam Regulam præcedentis articuli, scripturam sacram explicare beatitudinem viæ quandoque per fidem, quandoque per charitatem, & per alias etiam virtutes, non quasi constituant beatitudinis essentiam, sed quia se habent ad ipsam vel antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter; & aliundè sunt nobis magis cognitæ, quàm donum sapientiæ, & prædicta experimentalis notitia: & quia præsertim exiguntur fides, & charitas ad huiusmodi beatitudinem, ideò explicatur potissimùm per utramque virtutem.

ARTICULUS. VI.

In quo consistat beatitudo naturalis.

Advertendum est 1. quòd Deus potuisset creare angelos, & homines in statu naturæ puræ, quemadmodùm luculentiùs dictum est agendo de natura pura. Tunc autem sicut non elevarentur ad ordinem gratiæ, ita nec ad ordinem gloriæ, seu beatificam visionem. Undè eorum beatitudo sivè in via, sivè in termino, non foret visio Dei, prout est in se, sed alia ipsius cognitio.

Advertendum est 2. quòd ut ibidem demonstravimus, homines & angeli in statu illo naturæ puræ potuissent diligere Deum super omnia, ut authorem naturæ, amore perfecto intra suum ordinem, sivè amore amicitiæ, ita ut Deus redamans ipsos, inhabitaret specialiter in eis, ut author naturæ, sicut dicebamus quòd modò Deus redamans homines iustos, specialiter inhabitat in ipsis, ut author gratiæ. Et sic daretur in illo statu notitia experimentalis de intima præsentia Dei, ut authoris naturæ. Quibus præmissis sit.

Conclusio: beatitudo naturalis consistit in illa notitia experimentali præsentiæ Dei, ut authoris naturæ.

Probatur. Ea proportione debet explicari beatitudo

naturalis, quâ explicatur supernaturalis, eo quòd gratia non destruit naturam, sed eam perficit, ut loquitur commune effatum Theologorum. Sicut igitur diximus, quòd in via beatitudo supernaturalis consistit in notitia experimentali de intima præsentia Dei, ut authoris gratiæ, ita beatitudo naturalis debet consistere in simili notitia experimentali de intima præsentia Dei, ut authoris naturæ.

Verum quidem est, quòd communiter Thomistæ docent, non posse in statu naturæ lapsæ, vel reparatæ, in quo modò sumus, subsistere amorem Dei super omnia, ut authoris naturæ, sine amore ipsius, ut authoris gratiæ: & ita modò Deum nunquàm inhabitare hominem nisi tam ut authorem gratiæ, quàm ut authorem naturæ. Sed hæc difficultas non impedit resolutionem præsentis quæsiti, quia semper manet, quòd in tali experimentali notitia præsentiæ Dei, ut authoris naturæ, consistit beatitudo naturalis sivè possit separari à supernaturali, sivè non possit.

Verum etiam est, quòd in statu naturæ puræ, quando homines, & angeli fuissent in termino, deberent specialem habere beatitudinem: quia tamen pro tali statu hæc beatitudo non foret visio beatifica, ut iam dictum est, idcircò necesse foret, quòd in tali statu beatitudo nedùm in via, sed etiam in termino consisteret in tali notitia experimentali: cum hac tamen differentia, quòd quando fuissent in via, illa experimentalis notitia fuisset minùs perfecta, & aliundè etiam amitti potuisset; sed quando iam fuissent in termino, talis notitia fuisset perfectissima, quantum in illo statu haberi potuisset, & fuisset etiam aliundè inamissibilis, quia fuisset eis collata, tanquàm præmium æternum, sicut modò confertur ipsa visio beatifica.

Obiicitur. Illa notitia experimentalis de præsentia Dei, ut authoris naturæ, non sufficit ad possessionem Dei: ergo non potest constituere beatitudinem naturalem. Consequentia patet: quia beatitudo non subsistit sine possessione obiecti beatifici, ut conclusum est supra. Antecedens probatur: quia Philosophi quamvis sint peccatores, immò etiam Dæmones habent

huiusmodi notitiam Dei : & tamen ipsum non possident : ergo talis notitia non est possessio Dei. Consequentia est aperta : probatur antecedens : in tantùm habetur huiusmodi notitia, in quantùm Deus cognoscitur per aliquos naturales effectus, qui exigunt indispensabiliter præsentiam eius, ut authoris naturæ : sed Philosophus peccator, immò Dæmon cognoscit Deum per effectus naturales exigentes ipsius præsentiam; quia cognoscunt, quòd Deus creat, & conservat omnia, quod fieri non potest, nisi sit intimè præsens rebus omnibus, eo quòd non potest elevare creaturam ad creandum, nec ut causam principalem, nec ut instrumentalem, ut docent Thomistæ : & quia conservatio est continuata productio, ideò Deus non potest etiam uti creaturâ, tanquàm instrumento ad aliquid conservandum, sed oportet, quòd ipse immediatè per se conservet omnia.

Respondeo huiusmodi notitiam sivè Philosophorum, qui sunt in statu peccati, sivè Dæmonum, non facere possessionem Dei, benè tamen notitiam, quam habet ille, qui naturaliter diligit Deum super omnia, ut authorem naturæ. Ratio discriminis est, quia Deus creans, & conservans res, est quidem intimè præsens ipsis, sed non tanquàm possessus ab eis, sed potiùs ut possidens ipsas, easque veluti manu-tenens. At verò si quis diligat Deum amore amicitiæ quamvis naturali tantùm, Deus vicissim, ipsum redamando, se se illi tradit possidendum : atque ita notitia, quam habet iste homo, quòd Deum diligit, & quòd ab ipso diligitur, est ita experimentalis, ut sit etiam possessiva Dei, quia est acceptatio illius traditonis, quam Deus redamans facit ei de se ipso, ea proportione, quâ dictum est de eadem notitia experimentali in ordine gratiæ in superiori articulo.

QUÆSTIO III.

De proprietatibus Beatitudinis.

Quatuor sunt beatitudinis proprietates, ad quas aliæ omnes reduci possunt: duæ, quæ exprimuntur terminis affirmativis; & duæ negativæ, vel saltem expressæ terminis negativis. Duæ priores sunt amor beatificus, & gaudium beatificum: duæ posteriores sunt impeccabilitas, & inamissibilitas, scilicèt impeccabilitas ipsorum Beatorum, & inamissibilitas ipsius beatitudinis. Quæ omnes proprietates examinandæ veniunt in sequentibus articulis.

ARTICULUS I.

Vtrùm beati necessariò diligant Deum & quoad specificationem, & quoad exercitium.

Advertendum est primò, tunc esse necessitatem quoad specificationem, quando quis ita determinatur ad unum actum, ut non possit facere actum speciê oppositum: cumque amor, & odium sint actus speciê diversi, & oppositi, quæritur, utrùm beati necessitentur ad amorem Dei quoad specificationem, ita ut non possint ipsum odio habere. Necessitas verò quoad exercitium est, quando aliquis ita determinatur ad exercitium alicujus actus, ut non possit hujusmodi actum suspendere: undè quæritur, utrùm beati necessitentur etiam ad amorem Dei quoad exercitium, idest, utrùm ita diligant Deum totis viribus naturæ, & gratiæ, ut non possint hujusmodi actum amoris ullo modo suspendere, vel diminuere.

Advertendum est 2. quòd de facto beati in patria sunt in actuali exercitio amoris serventissimi ipsius Dei secundùm totam extensionem virium suarum: undè intelligitur de ipsis illud Apocalypsis 4. *Nocte, &*

die non habent requiem, dicendo, Sanctus, Sanctus, Sanctus. Et D. Augustinus libro ultimo de civitate Dei, capite ultimo, ait, *Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.* Sed tota difficultas est, an in illo exercitio possit fieri aliqua interruptio.

Advertendum est 3. quòd fatentur omnes Theologi fieri posse de potentia Dei absoluta, ut in beatis suspendatur illud exercitum amoris, quatenùs secundùm absolutam potentiam potest Deus, supposita visione beatifica in intellectu beatorum, denegare concursum voluntati eorum ad eliciendum hujusmodi amorem: & quia sine concursu Dei creatura nihil potest facere, ideò tunc beati videndo Deum non elicerent hujusmodi actum amoris. Sed superest difficultas secundùm potentiam Dei ordinariam, idest, considerando naturam, & exigentiam ipsius beatificæ visionis, ita ut sicut de potentia ordinaria non potest ignis cessare à calefactione, nec sol ab illuminatione, similiter beati in patria cessare non possint ab amore Dei.

Advertendum est 4. quòd necessitas amoris Dei quantùm ad specificationem, est connexa cum impeccabilitate beatorum: cum enim odium Dei sit peccatum, si beati possent Deum odisse, possent peccare: undè si sint impeccabiles, sequitur, quòd necessitantur ad amorem Dei quoad specificationem: & hæc necessitas est etiam attentâ potentiâ Dei absolutâ, sicut & ipsa impeccabilitas, ut clarum fiet in sequentibus articulis. His omnibus prænotatis sit.

Conclusio: beati necessitantur ad amorem Dei & quoad specificationem, & quoad exercitium. Existimo conclusionem istam esse communem inter Theologos tam extra, quàm intra scholam D. Thomæ, quamvis differant in modo explicandi.

Probatur hæc unica, sed efficaci ratione, quæ etiam infertur ex dictis. Beati per visionem beatificam clarissimè, & evidentissimè cognoscunt Deum esse summum bonum: ergo necessitantur quoad specificationem ad ipsius amorem. Antecedens est manifestum:

consequentia verò probatur : quando in objecto non proponitur, nisi ratio boni, necessariò quoad specificationem voluntas fertur ad ipsum, ita ut non possit illud odisse, sed tantùm amare : ergo hoc ipso, quòd beati cognoscunt in Deo esse omnimodam rationem boni, nullamque inesse rationem mali in ipso, voluntas eorum ita fertur ad ipsum amandum, ut non possint ipsum odisse. Consequentia est indubitata: probatur antecedens : sicut bonum est id, quod amatur, ita malum est id, quod odio habetur; ita ut voluntas nihil amare possit, nisi sub ratione boni, sicut nihil odisse, nisi sub ratione mali. Ubi igitur non apparet nisi ratio boni, ibi non potest esse nisi amor; & ubi nulla est, nec apparet ratio mali, nullum potest esse odium. Sic igitur voluntas beatorum ita necessitatur ad amandum Deum, ut non possit ipsum odisse; ac proindè necessitatur ad ipsius amorem quantùm ad specificationem.

Probatur etiam de necessitate quoad exercitium, eodem argumento. Ubi apparet tota ratio boni, & nulla prorsùs ratio mali, ibi voluntas necessitatur ad amorem exercendum, ita ut non possit suspendere ipsum : sed beati clarè, & intuitivè cognoscunt in exercitio ferventissimi amoris Dei esse omnem rationem boni, cujus capax est creatura, & nullam in tali exercitio esse rationem mali: ergo ita necessitantur ad exercitium illius amoris ferventissimi, ut nec possint illum suspendere, nec ipsiùs fervorem ullo modo diminuere. Major probatur : quia omnis potentia attingit omnia sub ratione sui objecti, v. g. visus videt omnia sub ratione coloris; intellectus assentitur rebus, quatenùs agnoscit veritatem in ipsis; quia color est proprium objectum visûs, & verum intellectûs. Cum igitur bonum sit proprium objectum voluntatis, ut docent Philosophi, sequitur, quòd voluntas nihil potest attingere, nisi sub ratione boni : si igitur in prædicto exercitio nihil videt, nisi rationem boni, sequitur, quòd necessitatur ad amorem tali exercitij. Minor etiam facilè probatur : quia cum re vera exercitium actuale ferventissimum amoris Dei sit summum bonum creaturæ, si visio beatifica non manifestaret beatis tale

exercitium esse ummum bonum eorum, beati deciperentur per hujusmodi visionem: sed implicat, quòd visio beatifica sit causa, vel occasio deceptionis. Ergo.

Dices ex hac ratione sequi solummodò necessitatem quoad specificationem, sed non quoad exercitium: nam sicut, licèt oculi ex suppositione, quòd videant, videre debeant objectum sub ratione coloris, & intellectus hoc ipso quòd operetur, debeat assentiri vero clarè cognito, nihilominùs suspendi potest & operatio intellectus, & operatio visus. Ergo similiter licèt ex suppositione, quòd voluntas beatorum operetur, debeat necessariò amare Deum utpotè summum bonum, attamen potest suspendere omnem actum suum, præsertim cum aliæ potentiæ sint de se necessariæ, & ita positis omnibus ad agendum prærequisitis, necessitentur ad agendum, voluntas verò sit de se potentia libera, quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest adhuc indifferenter agere, vel non agere.

Sed contra: nam ideò aliæ potentiæ suspendi possunt à suis operationibus, quia in earum exercitio apprehendi potest aliqua ratio mali saltem negativi, sivè impedimentum exercitij aliarum operationum, vel etiam labor, & fatigatio in hujusmodi exercitio: & propter illam rationem mali potest voluntas nostra divertere alias potentias à tali exercitio. Sed beati clarè cognoscunt ferventissimum amoris Dei exercitium non posse impedire ullam meliorem operationem, nec in ipso posse esse laborem, vel ullam fatigationem, sed potiùs summam delectationem ut dicetur in fine hujus articuli: ergo beati non possunt velle aut exercitium illud impedire, aut etiam diminuere, nec libertas voluntatis eorum hoc exigit, sed potiùs oppositum, ut ex solutionibus objectionum liquidum fiet.

Objicitur primò: sicut per visionem beatificam cognoscunt beati Deum esse summum bonum, & ferventissimum amoris ejus exercitium esse summum bonum nostrum: ita nos per fidem idem cognoscimus, & certissimè credimus. Sed hoc non obstante non necessitamur ad amorem Dei nec quoad exercitium, nec quoad

specificationem

ſpecificationem, poſſumus enim non amare ipſum, immò etiam odiſſe: ergo etiam beati non neceſſitantur.

Reſpondeo, diſtinguendo majorem: idem cognoſcimus, & eodem modo, nego; & diverſimodè, concedo: per fidem enim hoc cognoſcimus quidem, ſed obſcurè tantùm: per viſionem autem beatificam hoc cognoſcunt beati omninò clarè. Summum autem bonum clarè cognitum neceſſitat quidem ad amorem ſui, ſed non cognitum obſcurè tantùm: ſicut etiam intellectus neceſſitatur ad aſſentiendum veritati, quando ipſi clarè proponitur, ſed non quando proponitur confusè tantùm. Et propterea docent Theologi in tractatu de fide, quòd quia veritates fidei non proponuntur clarè, ſed obſcùrè, ideò intellectus noſter non neceſſitatur ad aſſentiendum ipſis, ſed ad hujuſmodi aſſenſum requiritur pia motio voluntatis.

Objicitur 2. Beatitudo eſt ſumma perfectio creaturæ: ſed ſumma perfectio voluntatis noſtræ eſt ipſius libertas: ergo voluntas noſtra debet retinere libertatem ſuam etiam in beatitudine patriæ; atque ita non debet neceſſitari nequidem ad amorem Dei.

Reſpondeo, diſtinguendo minorem: libertas eſt ſumma perfectio voluntatis noſtræ, ſi loquamur de libertate voluntatis, quæ dicit lubentiam, & ſpontaneitatem, & excludit omnem violentiam, & coactionem, concedo: ſi loquamur de libertate arbitrij, quæ dicit indifferentiam, & excludit neceſſitatem, ſubdiſtinguo, eſt ſumma perfectio, ſi verſetur circa Deum, nego; ſi verſetur circa creaturas, concedo. Undè dico beatos ad ſummam perfectionem voluntatis ſuæ perveniſſe, quia ſine ulla violentia, & coactione, maximè lubenter, & maximè ſponte ſua Deum diligunt: & quamvis neceſſitentur ad ipſum amandum, *felix tamen neceſſitas*, inquit Auguſtinus, *quæ cogit ad bonum*, ideſt, quæ neceſſitat ad amandum. Sed circa creaturas retinent beati maximam libertatem arbitrij, & indifferentiæ. Et quòd hæc ſit maxima perfectio patet ex eo, quòd Deus ipſe omninò neceſſitatur ad ſe ipſum amandum & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium, nec habet libertatem arbitrij, & indifferentiæ,

nisi circa creaturas.

Objicitur 3. charitas, & amor Dei sunt ejusdem speciei in via, & in patria: ergo fieri non potest, quòd amori Dei in via sit liber & quoad specificationem, & quoad exercitium, & nihilominùs in patria sit utroque modo necessarius; cum actus liberi, & necessarij nequeant esse unius, ejusdemque speciei.

Respondeo primò, quòd quamvis charitas in via, & in patria sit unius, ejusdemque speciei, attamen amor Dei in via, & amor Dei in patria possunt esse diversæ speciei: sicut licèt idem habitus charitatis sit unicus speciê, attamen actus ipsius, nempè amor Dei, & amor proximi sunt diversæ speciei. Sed faciliùs, & meliùs.

Respondetur 2. quòd etiam amor Dei in via, & in patria sunt unius, ejusdemque speciei: immò non desunt Theologi (quorum sententia videtur valdè probabilis) qui dicunt, quòd unus, idemque actus nedùm speciê, sed etiam numero, in via, & in patria continuari potest: & quòd de facto amor Beatissimæ Virginis idem numero fuit continuatus, ita ut nequidem per ipsam mortem fuerit interruptus. Est enim Regula generalis, quòd licèt actus liberi, & necessarij non possint esse unius, ejusdemque speciei, quando libertas, & necessitas constituunt ipsam essentiam actuum, nihilominùs quando sunt solummodò proprietates, vel modificationes actuum, non impediunt unitatem specificam eorum. Essentia autem amoris Dei in via, & in patria sumitur ab uno, eodemque objecto, scilicèt ab ipso Deo, prout est in se summum bonum; ipsaque libertas, vel necessitas non est nisi modificatio, vel proprietas. Undè amor Dei non desinit esse ejusdem speciei, quamvis in via sit liber, & necessarius in patria.

Inferes ex dictis, quòd etiam ad gaudium beatificum necessitantur beati & quoad specificationem, ita ut nullatenùs tristari possint, & quoad exercitium, ita ut nequeant cessare ullo modo ab hujusmodi gaudio: quia sicut per visionem beatificam clarè, & intuitivè cognoscunt Deum esse summè amabilem, & non posse in exercitio amoris ejus concipi nisi omnimodam

rationem boni: ita simili modo clarè, & intuitivè cognoscunt possessionem Dei esse summum bonum nostrum, de quo maximè delectari, & gaudere debemus, & in exercitio talis delectationis, & gaudij inesse omnimodam rationem boni. Undè sicut ex tali cognitione sequitur amor beatificus necessarius quoad specificationem, & exercitium; ita ex simili notitia sequitur gaudium beatificum utroque etiam modo necessarium.

Nec obstat, quòd beati cognoscunt miserias hominum in hac vita degentium etiam parentum suorum, immò quòd in die judicij cognoscent æternam damnationem eorum. Nam in his omnibus adorant Deum, tanquàm justum, & supremum judicem, & in exercitio justitiæ ipsius maximé sibi complacent, & maximè de ipsa gaudent, juxta illud Psalmistæ; *lætabitur justus, cum viderit vindictam*. Sed de hoc fuso calamo agemus infra.

ARTICULUS II.

An, & quomodo Beati sint omninò impeccabiles.

Advertendum est ex communi consensu Theologorum, beatitudinē de facto esse incōpatibilem cum omni prorsùs peccato; immò de potentia Dei ordinaria nullum prorsùs dari posse peccatum in beatis sivè actuale, habituale, sivé mortale, sivé veniale; quia sicut beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ita etiam est status perfectus omnium malorum exclusione: & cum peccatum quodcumque illud sit, non possit non esse malum, ideò beatitudo excludit omne prorsùs peccatum. Sed tota difficultas est de potentia Dei absoluta.

Tres sunt in hac re Theologorum sententiæ. Prima Scotistarum, asserentium, quòd impeccabilitas beatorum non provenit ab intrinseco, & ex ipsa natura beatitudinis, sed ab extrinseco, & ex Providentia Dei speciali circa beatos, & ita absolute loquendo, fieri posse, quòd Deus desistat ab illa speciali providen-

tia, & beatos juxta naturam beatitudinis relinquat, & sic peccare posse. Secunda est Durandi, & plurium modernorum, immò etiam aliquorum ex Thomistis, qui dicunt, beatitudinem esse quidem incompatibilem cum omni actuali peccato, sed non cum peccato habituali, & existimant fieri posse, quòd homini in statu peccati conferatur visio beatifica sine gratia sanctificante, & sine amore Dei; & tunc permanebit status peccati cum ipsa visione beatifica. Tertia communis est inter Thomistas, quos referunt & sequuntur Joannes à Sancto Thoma, & Gonetus, quòd absolute loquendo, beatitudo patriæ est incompatibilis cum omni peccato.

Conclusio; implicat etiam secundùm absolutam Dei potentiam, quòd ullum permittatur peccatum in beato, sive ipsius beatitudo suum habeat statum, & complementum, sive habeat solummodò suam essentiam, & substantiam.

Probatur prima pars, & infertur ex dictis. Beatitudo considerata secundùm suum statum, & complementum, præsupponit gratiam sanctificantem, & infert necessariò ferventissimum Dei amorem: sed implicat, quòd ullum peccatum sit compatibile cum hujusmodi gratia, & amore: ergo. Major, quantùm ad amorem, constat ex Articulo præcedenti; quantùm verò ad gratiam sanctificantem, sic probatur: Diximus visionem beatificam esse perfectissimam operationem hominis ad ordinem supernaturalem elevati, unde est perfectissima actio vitalis supernaturalis: & quia ut docent Philosophi, actio vitalis exigit procedere à principio intrinseco radicali vitæ: & ut docet Theologi, gratia sanctificans in ordine supernaturali tenet locum essentiæ, & naturæ, ideóque est principium radicale vitæ supernaturalis: inde fit, quòd *connaturaliter* visio beatifica exigat procedere à gratia sanctificante, tanquàm à principio radicali, & à lumine gloriæ, tanquàm à principio proximo.

Minor etiam probatur: quia docent omnes Theologi in tractatu de peccatis, quòd omne peccatum mortale sive actuale, sive habituale, est incompatibile cum gratia, & charitate, ita ut nequidem per ab-

solutam Dei potentiam in eodem subjecto conservari possint. Similiter veniale peccatum est incompatibile cum ferventissimo amore Dei, quandoquidē est essentialiter diminutio fervoris charitatis: Ergo implicat, etiam juxtà potentiam Dei absolutissimam, si supponatur gratia sanctificans, & amor ferventissimus in beatis, quòd subsistat in illis ullum peccatum.

Probatur secunda pars ratione singulari, quæ videtur omninò convincens. Quamvis concederemus, quòd Deus possit conferre lumen gloriæ, & visionem beatificam, sine gratia sanctificante, & sine amore Dei ferventissimo; attamen conferri non potest prædicta beatitudinis essentia, sine exigentia hujusmodi gratiæ, & amoris: Sed talis exigentia sufficit ad hoc ut beatitudo sit incompatibilis cum omni prorsùs peccato: ergo beatitudo, etiam quoad solam essentiam considerata, dicit omnimodam impeccabilitatem. Major constat: sivè enim per possibile, sivè per impossibile, dari possit actio vitalis sine principio radicali vitæ, certum est saltem, quòd nequidem per absolutam Dei potentiam fieri potest, quin actio vitalis connaturaliter exigat procedere à principio radicali vitæ: sicut licèt possit Deus conservare hominem in vita sine corde, non potest tamen facere, quin vita nostra connaturaliter exigat motum cordis: similiter quamvis absolutè possit Deus proprietates reales separare ab essentia, non tamen ab ea separare potest connaturalem exigentiam proprietatum: sic potest facere, quòd rationalitas de facto non inferat risibilitatem, sed non potest facere, quòd eam non exigat: eo quòd licèt actus non sit de essentia rei, benè tamen aptitudo, & exigentia, ut docent omnes Philosophi.

Igitur cum visio beatifica procedat à gratia sanctificante, tanquàm à principio radicali vitæ, & inferat amorem Dei ferventissimum, tanquam proprietatem suam, constat, quòd quamvis absolutè dari posset visio Dei, sine gratia, & amore, non tamen sine utriusque exigentia. Minor autem probatur: hoc ipso, quòd visio beatifica exigit gratiam, & amorem, exigit etiam exclusionem omnis omninò peccati: sed hoc ipso, quòd exigit excludere omne peccatum, implicat, quòd

Deus permittat aliquod peccatum in beato: ergo. Major certa facta est ex dictis pro prima parte conclusionis, quòd nempè gratia sanctificans, & charitas ferventissima excludunt omne peccatum tam habituale, quàm actuale, tam veniale, quàm mortale: igitur hoc ipso, quòd beatifica visio exigit hujusmodi gratiam, & charitatem, exigit omnis peccati exclusionem. Minor probatur: si positâ exigentiâ exclusionis peccati, remaneret aliquod peccatum in beato, peccatum illud non tribueretur ipsi beato, sed Deo: atqui fatentur omnes implicare, quòd aliquod peccatum refundatur in Deum: ergo. Minor est plusquàm certa: major probatur: quando subjectum exigit aliquid, si in eo reperiatur oppositum, hoc non tribuitur ipsi, sed refunditur in agens extrinsecum, v. g. quia ignis connaturaliter exigit calefacere, si contingat quòd non calefaciat, vel etiam quód frigefaciat, hoc non tribuitur ipsi igni, qui potiùs de se resistit frigefactioni, sed tribuitur Deo operanti supra leges naturæ, & contra ignis exigentiam: similiter, cum sol connaturaliter exigat illuminare, si contingeret ipsum non illuminare, sed loco lucis tenebras diffundere, tenebræ illæ non refunderentur in solem, sed in ipsum Deum agentem supra solis exigentiam. Cùm igitur beati non minùs connaturaliter exigant, ex ipsa essentia beatitudinis, excludere omne omninò peccatum, & possidere gratiam, & amorem Dei, quàm sol exigat illuminare, & ignis calefacere, sequitur, quòd si aliquæ tenebræ peccati habitualis, vel aliquod frigus peccati actualis foret in beatis, hujusmodi productio peccati, aut ejus conservatio non tribueretur beato, sed refunderetur in ipsum Deum operantem præter, & contra exigentiam illius beati. Tam igitur implicat in beato aliquod peccatum reperiri, quàm implicat Deum esse authorem illius peccati.

Objicitur primó: esse impeccabilem absolutè, convenit soli Deo: ergo beati non sunt absolutè loquendo impeccabiles.

Respondeo, & est prima Regula generalis, distinguendo antecedens: impeccabilitas absoluta, proveniens ex essentia, & natura subjecti, soli Deo convenit,

concedo ; proveniens ex gratia , & gloria , nego. Et similiter distinguenda est consequentia ; fatemur enim, quód solus Deus ex essentia , & natura sua est absolutè impeccabilis : sed tamen dicimus, quód beati in patria impeccabilitatem absolutam habent ex sua gloria, sicut etiam sancti in via eandem impeccabilitatem habent ex gratia , quando sunt in ipsa confirmati.

Obijcitur 2. Diximus supra , quód beati in sua beatitudine retinent circa Deum libertatem spontaneitatis , & circa creaturas libertatem indifferentiæ : sed libertas indifferentiæ in creaturis respicit tam malum , quam bonum : ergo beati remanent capaces peccati , quamvis ab extrinseco , Divinâ providentiâ impediente , nunquàm sint peccaturi.

Respondeo , & est 2. Regula generalis , distinguendo majorem : remanet in beatis libertas indifferentiæ, quatenùs est libertas contrarietatis , & specificationis, tam circa malum , quàm circa bonum , nego : quatenùs est libertas contradictionis , & exercitij , ac præcisè circa bonum , concedo : sicut docent Theologi in tractatu de Incarnatione , quód in Christo Domino nunquàm fuit libertas contrarietatis, & specificationis circa bonum , & malum , sed tantùm contradictionis, & exercitij circa bonum. Nec per hoc deest aliqua perfectio, aut complementum libertati beatorum: quia peccatum , vel potentia peccandi nullo modo est perfectio, sed tantúm defectus nostræ libertatis , ut ostendemus postea, agendo de actibus humanis. Undè etiam in Deo , & Christo est libertas cum tota perfectione sua , quamvis non sit in ipsis ulla peccandi potentia.

Obijcitur 3. si Deus aliquem reprobum elevaret ad sui visionem per aliquod tempus, ipsique in eadem visione manifestaret decretum reprobationis suæ, posset homo ille Deum odio habere , ac proindè peccare: sed non implicat talis casus : ergo. Minor est certa : quia sicut reprobus potest ad tempus esse in statu gratiæ , ita posset , si Deus vellet , esse in statu gloriæ per aliquod tempus. Major verò probatur : quia licèt homo ille sic elevatus , considerando Deum , ut glorificatorem suum , posset ipsum amare , attamen etiam

considerando ipsum, ut reprobatorem suum, posset eum odisse: immó cum glorificatio non esset, nisi ad tempus, & postmodùm damnatio, in virtute reprobationis, futura esset pro tota æternitate, majus appareret fundamentum odij, quàm amoris, erga Deum.

Respondeo, quód si homo reprobus per aliquod tempus elevaretur ad visionem beatificam, non posset toto illo tempore Deum odisse, immó non posset nequidem cessare à ferventissimo ipsius amore. Et quamvis in ipso Deo clarissimè videret decretum suæ reprobationis, nihilominùs in hoc etiam Deum diligeret, & in decreto illo maximè sibi complaceret, eo prorsùs modo, quo nunc beati sibi complacent in decretis reprobativis parentum suorum: eo quód sicut modó beati clarè vident hominem peccare, & occasione peccati reprobari ex pura negligentia, vel malitia voluntatis ejus, & nullatenùs ex defectu Dei, qui omnibus confert auxilia necessaria ad salutem, & ideó Deum adorant, ut justum judicem, & peccata parentum detestantur, tanquàm causam perditionis eorum: ita in prædicto casu reprobus ille clarè cognoscens, quód transacta beatitudine Deus ipsi daret auxilia sufficientia ad salutem æternam, & ex pura negligentia sui ipsius, vel malitia proveniret, quód hujusmodi datis auxilijs non uteretur, ex una parte Deum diligeret, & adoraret etiam ut reprobatorem suum, tanquàm justum judicem, & ex altera parte futurum peccatum suum odio haberet, & detestaretur, tanquàm unicam suæ futuræ perditionis causam.

Objicitur ultimó: peccatum semel commissum, nunquàm deletur, nisi retractetur: sed si posita visione beatifica, denegetur omnis concursus ad actus voluntatis, beatus aliquis non retractabit peccatum præteritum: ergo non obstante beatitudine remanebit in statu peccati. Major probatur in tractatu de justificatione. Minor est evidens: quia retractatio peccati est actus nostræ voluntatis: ergo si in illo casu nullus ponatur voluntatis actus, nulla etiam erit retractatio peccati.

Respondeo, vel quód non requiritur retractatio

formalis, & expressa, sed sufficit retractatio radicalis, & implicita ad tollendum peccatum: & ita cum visio beatifica sit veluti radix actuum voluntatis, quibus peccatum retractatur, ac proindè fit radicalis, & implicita retractatio peccati, sequitur, quòd ipsa sola sufficit ad tollendum peccatum. Vel si supponatur ex prædicto tractatu de justificatione, quod ad tollendum peccatum non sufficiat retractatio ejus radicalis, sed requiratur retractatio formalis, & expressa, dicimus, quòd non potest Deus homini in peccato existenti communicare visionem beatificam, quin simul ipsi communicet auxilium efficax ad eliciendam retractationem illam formalem, & expressam. Et hoc semper propter eamdem rationem: quia nempè cum visio beatifica exigat omnia auxilia efficacia ad exclusionem cujuscumque peccati, si Deus agens contra illam exigentiam, denegaret aliquod ex hujusmodi auxilijs, & ita aliquod peccatum remaneret in beato, peccatum illud non refunderetur in beatum, sed in ipsum Deum.

ARTICULUS III.

Vtrùm semel facta suppositione beatitudinis, homo remaneret impeccabilis in æternùm, etiam si beatitudo subtraheretur.

Advertendum est, quòd beatitudo conferri potest dupliciter. Primò, per modum actus, sivè per modum beneficij transeuntis: secundò, per modum habitus, sivè per modum beneficij permanentis. Verbi gratiâ, D. Paulò, & Moysi, secundùm D. Thomam, concessa fuit in via visio essentiæ Dei per modum actus transeuntis: sed nunc beatis in patria beatitudo confertur per modum habitus permanentis. Fatemur quidem, quòd si beatitudo conferatur solummodò, ut beneficium transiens, ipso transacto, subjectum remanet capax peccati: & de facto Moyses, postquàm habuit hujusmodi visionem transeuntem, peccavit saltem venialiter, ut fatentur scripturæ expositores, & propterea mortuus est, antequàm ingrederetur terram pro-

missam. Sed difficultas est de beatitudine collata per modum beneficij permanentis.

Conclusio: facta semel suppositione, quòd beatitudo collata fuerit, tanquàm beneficium permanens, etiamsi postea Deus ipsam totam subtraheret, adhuc tamen homo ille in æternùm omnino impeccabilis remaneret. Quamvis autem hæc difficultas non agitetur ab authoribus, nostra tamen conclusio ex principijs apud ipsos receptis, inferri potest.

Probatur igitur, & infertur partim ex dictis in præcedenti articulo, partim ex dicendis in sequenti. Nam hoc ipso quòd beatitudo supponatur collata, tanquàm beneficium permanens, inamissibilitas, sivè perpetuitas, sit proprietas ejus: ita ut hujusmodi beatitudo ab intrinseco, & ex natura sua exigat in æternùm subsistere, sine ulla interruptione, vel diminutione, ut dicemus in articulo sequenti. Sed talis exigentia sufficit ad hoc ut homo remaneat in æternùm impeccabilis, quamvis postea beatitudo subtraheretur: ergo. Probatur minor: quia, ut patet ex dictis in superiori articulo, si beatitudo exigit exclusionem omnis prorsùs peccati, & Deus agens contra hujusmodi exigentiam, permitteret aliquod peccatum in beato, peccatum illud non refunderetur in beatum, sed in ipsum Deum: atqui hoc ipso quòd talis beatitudo exigit perpetuitatem, exigit etiam in æternùm, & in perpetuum excludere à subjecto suo omne peccatum: ergo subjectum illud, debet esse incapax omnis peccati in æternùm. Probatur minor: quia si beatitudo nunquàm amitteretur, sed æterna foret, ac perpetua, constat, quòd homo beatus foret in æternùm incapax omnis peccati, sicut ostendimus supra. ergo si beatitudo illam perpetuitatem, & æternitatem exigit, consequenter exigit, quòd in perpetuum, & in æternùm excludatur à subjecto suo omne peccatum.

Igitur facta semel suppositione, quòd receperit aliquis beatitudinem per modum beneficij permanentis, posset quidem Deus de absolutissima potentia subtrahere ab ipso gratiam sanctificantem, & amorem, & gaudium beatificum, posset etiam (si velimus) subtrahere lumen gloriæ, & visionem beatificam, posset

adhuc ipsum ponere in flammis inferni, posset annihilare, & postmodùm reproducere: sed quomodocumque de ipso disponeret, nunquàm permittere posset ullum in ipso peccatum, sed semper, & in omnibus voluntas hujus hominis foret perfectè conformis divinæ voluntati. Undè possumus concludere, quòd hæc conformitas voluntatis nostræ cum voluntate divina est illa sola proprietas, quæ est omninò inseparabilis à subjecto, quod semel recepit beatitudinem per modum beneficij permanentis.

Obiicitur 1. si beatitudo collata permanenter, tantam causaret impeccabilitatem in suo subjecto, eam etiam causaret, licèt conferretur solummodo transeunter: sed consequens est falsum, ut præmonuimus initio articuli: ergo falsum etiam antecedens. Sequela majoris probatur: sivè beatitudo conferatur per modum beneficij permanentis, sivè transeuntis, semper dicit essentiam beatitudinis: ergo semper eamdem facit impeccabilitatem. Antecedens est certum: consequentia probatur: quia unaquæque res ex essentia sua exigit sui conservationem, & permanentiam, & per accidens est, quòd non conservetur. Igitur beatitudinis essentia exigit conferri per modum permanentis, & per accidens est, quòd detur solummodò per modum transeuntis. Si igitur Deus conferat beatitudinem solummodò transeunter; & postea permitteret peccatum in illo homine; refunderetur peccatum illud in ipsum Deum, eo quòd talis beatitudo per se loquendo, exigebat esse permanens, & ita in æternùm excludere omne peccatum, & Deus contra ejus exigentiam, faceret eam transeuntem, & si cdaret locum peccato. Sæpiùs autem diximus, quando peccatum introducetur in aliquod subjectum, contra subjecti exigentiam, non refunderetur in ipsum subjectum, , sed in Deum.

Respondeo, quòd essentia rei per se loquendo, nec dicit rationem transeuntis, nec rationem permanentis, sed abstrahit ab utraque: & solummodò pertinet ad statum rei, quòd sit permanens, vel transiens: nam quando res est in statu sibi proprio, & connaturali, est permanens, quando verò est iu statu extraneo, & præ-

ter naturali, est transiens: sicut v. g. ignis in propria sua sphaera quiescit, & permanens est, sed extra sphaeram suam semper movetur, & facilè corrumpitur. Quia igitur gloria, seu visio beatifica, non est in statu sibi proprio, & connaturali, ac veluti in sua sphaera, nisi in patria, ideò solummodò in statu patriae exigit esse permanens: sed quia in via est veluti extra sphaeram suam, & in statu praeter naturali, ideò in statu viae, è contra, exigit potiùs, quòd sit solummodo transiens, quàm quòd sit permanens: & sic in statu viae non facit illam omnimodam impeccabilitatem, quam facit in statu patriae.

Objicitur 2. beatitudo etiam prout est beneficium permanens, & in statu patriae non exigit impeccabilitatem sui subjecti, nisi quamdiu subjectum illud subsistit: si igitur Deus per absolutissimam potentiam beato subtraheret totam beatitudinem, & postea ipsum destrueret, & annihilaret, & tandem eum reproduceret; quamvis homo iste foret incapax omnis peccati usque ad suam annihilationem, attamen post suam reproductionem foret capax peccati.

Respondeo, quòd etiam in casu proposito, foret homo ille semper incapax peccati, eo quòd beatitudo collata per modum beneficii permanentis, nedùm exigit esse permanens, & aeternam; sed etiam exigit subiectum suum esse permanens, & aeternum, cum sine subiecto suo nequeat subsistere beatitudo. Si igitur Deus annihilaret beatum, & ipsum postea reproduceret, huiusmodi annihilatio foret contra exigentiam beatitudinis: & ita si Deus faciens contra illam exigentiam, permitteret aliquod peccatum in homine illo reproducto, peccatum illud refunderetur in Deum, propter rationem saepiùs explicatam. Igitur nullo prorsùs modo fieri potest, quòd homo sit capax alicujus peccati, si semel beatitudinem receperit per modum beneficij permanentis.

ARTICULUS IV.

Utrùm beatitudo sit inamißibilis, & perpetua ab intrinseco, & ex natura sua.

Conclusio: beatitudo habet ab intrinseco, & ex natura sua, quòd semel habita per modum beneficij permanentis, nunquàm amitti possit, aut diminui, sed sit omninò incorruptibilis, & æterna.

Existimo in hac conclusione convenire omnes Theologos quantùm ad substantiam doctrinæ, quamvis inter ipsos videatur dissensio de terminis, & modo explicandi.

Probatur, & infertur tum ex communi ratione beatitudinis, tum ex propria visionis beatificæ. Etenim beatitudo in communi definitur, status bonorum omnium aggregatione perfectus, satians, & quietans omnem appetitum, & omne desiderium hominis: sed homo cum sit ab intrinseco, & ex natura rei, quantùm ad animam, incorruptibilis, & immortalis, appetit, & desiderat felicitatem non tantùm pro aliqua differentia temporis, sed pro tota duratione æternitatis. Igitur ut beatitudo ab intrinseco, & ex natura sua satiet, & repleat appetitum, & desiderium hominis, debet esse inamissibilis, incorruptibilis, ac æterna. Deindè in particulari, visio beatifica sivè consideretur ex parte principij, sivè ex parte subjecti, sivè ex parte objecti, semper dicit incorruptibilitatem, & perpetuitatem. Nam intellectus, qui est subjectum ejus, est potentia incorruptibilis, sicut anima, cujus est proprietas. Deus, qui est objectum beatificum, est maximè incorruptibilis, & æternus: lumen gloriæ, quod est principium proximum visionis, cum sit totum spirituale, à solo Deo productum, nihilque contrarium habens, ut diximus supra, est etiam omninò incorruptibile: ergo. Propterea primæ Petri 1. beatitudo vocatur *hæreditas incorruptibilis, incontaminata, & immarcessibilis*. Et D. Augustinus, libro 15. de Trinitate, capite 8. ait, *nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.*

Obijcitur: beatitudo etiam patriæ habet potentiam intrinsecam, ut à Deo destruatur; quia ut jam vidimus, si Deus vellet, absolutè loquendo, & ipsam beatitudinem, & ipsum etiam beatum destrueret, & annihilaret: ergo non est ab intrinseco, & ex natura rei incorruptibilis, & æterna.

Respondeo, & est Regula generalis, distinguendo antecedens; habet ab intrinseco potentiam, ut à Deo destruatur, potentiam physicam, nego; potentiam obedientialem tantùm, concedo. Obedientialis potentia nihil aliud est, quàm entitas ipsius rei, prout nata est obedire Deo in omnibus, ita ut etiam suæ annihilationi non resistat, nec repugnet voluntati Dei eam annihilanti: sed potentia physica est, quando res habet principium aliquod intrinsecum, tendens ad corruptionem. Sustinemus autem, quòd beatitudo nullum habet principium tendens ad corruptionem, sed potiùs quidquid eam concernit, exigit conservari in æternùm, quamvis non repugnet annihilari à Deo: & hoc sufficit, ut ab intrinseco dicatur incorruptibilis, & æterna; sicut secundùm Philosophos, cœli, anima rationalis, & angeli, dicuntur, & sunt ab intrinseco incorruptibiles, quia nullum intrinsecum habent corruptionis principium, quamvis à Deo possint annihilari.

QUÆSTIO IV.

De dotibus animæ, & corporis beatorum.

IN hac quæstione non solùm agemus de dotibus animæ, & corporis beatorum, sed etiam sumemus occasionem explicandi egregiam omninò difficultatem, utrùm scilicet animæ non beatificentur, nisi simul cum corpore.

ARTICULUS I.

Vtrum animæ iustorum beatificentur ante diem judicii, & corporis glorificationem.

Hæc difficultas fuit olim valdè controversa in Ecclesia: plures enim ex Patribus Græcis, & Latinis tenuerunt, quòd animæ non erant beatæ ante diem iudicii, in quo simul cum corporibus erant beatificandæ. Ita inter alios D. Bernardus: immò etiam summus Pontifex Joannes XXII. non quidem loquens ex Cathedra, sed ut Doctor particularis, ut dicemus in decursu articuli. Nihilominùs post ipsum, ab aliis summis Pontificibus, immò etiam in Conciliis generalibus definitum fuit, quòd animæ iustorum statim, atque separantur à corporibus, si nihil habent purgandum, fruuntur visione Dei. Undè sit pro catholica sententia.

Conclusio: animæ sanctorum statim atque separantur à corpore, fruuntur visione Dei, si nullum aliundè sit impedimentum peccati venialis, aut pœnæ debitæ peccatis mortalibus, propter quod in Purgatorio detineri debeant.

Probatur primò, authoritate scripturæ sacræ. Omissis autem innumeris locis, sufficiat hoc unicum testimonium, quo utitur D. Thomas primâ secundæ, quæstione 4. articulo 5. pro nostra conclusione. Apostolus 2. ad Corinthios 5. ait, *Scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem: audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum.* Ubi Apostolus contraponit statum animæ nostræ in corpore existentis, & à corpore separatæ, in eo quòd intra corpus per fidem ambulat, extra corpus verò per speciē. Sed ambulare per speciē est frui visione Dei, quia dictum est in prima parte, cum de visione beatifica, quòd essentia Divina in ratione speciei tum impressæ, tum expressæ unitur intellectui beatorum,

Ergo anima statim, atque separatur à corpore fruitur visione Dei.

Dices, Apostolum velle solummodò, animam præsentem esse ad Dominum, idest, Christum. Undè authores oppositæ sententiæ dicebant, quòd animæ iustorum separatæ à corporibus, sunt in cœlo, & vident humanitatem Christi, sed quòd non videbunt divinitatem, quousquè in die iudicii reuniantur corporibus suis.

Sed contra: quia idem Apostolus primæ ad Corinthios 13. ait, *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Ubi contraponit duos illos status, præsentem scilicet, in quo habemus ænigmaticam cognitionem, sivè obscuram per fidem nedùm humanitatis, sed etiam divinitatis, immò principaliter divinitatis, quæ est principale obiectum fidei: in statu autem futuro videmus omnia clarè, & intuitivè, sivè per ipsam essentiam divinam habentem rationem speciei, & omnia ita clarè, & distinctè repræsentantem, ac aliquis repræsentatur nobis, dùm ipsum uidemus facie ad faciem. Igitur Apostolus in prædicto loco loquitur multò magis de Domino, ut est Deus, quàm de ipso, ut est homo: & vult, quòd animæ separatæ principaliter videant divinitatem, tanquàm obiectum primarium beatitudinis, & minùs principaliter humanitatem, tanquàm obiectum secundarium.

Probatur 2. authoritate Conciliorum, & sanctorum Patrum. Possent autem afferri plures definitiones Conciliorum, sed sufficiat definitio Concilii Florentini, sessione ultima, propter quam nostra conclusio est de fide. Igitur loco citato in decreto unionis Græcorum cum Latinis, Eugenius Papa, Concilio approbante, ita loquitur: *illorumque animas, qui post baptismum susceptum nullam omninò peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem excutæ corporibus, prout superiùs dictum est, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi, & intueri clarè ipsum Deum trinum, & unum, sicuti est.*

Probatur 3. & infertur ex D. Thoma. Essentia bea-

titudinis non dependet à corpore : ergo nulla est ratio expectandi resurrectionem corporum, ut essentia beatitudinis conferatur animabus Sanctorum, sed statim illis conferri debet, si nullum aliundè sit impedimentum. Consequentia videtur evidens. Probatur antecedens : essentia beatitudinis consistit in visione Dei, quæ est actus intellectus, & eius proprietates sunt amor, & delectatio, qui sunt actus voluntatis : sed actus intellectus, & voluntatis non dependent à corpore : certum est enim, quòd animæ à corporibus separatæ eliciunt actus intellectus, & voluntatis, ut fatentur omnes tam Philosophi, quàm Theologi : ergo essentia beatitudinis cum proprietatibus suis non dependet à corpore.

Dices, animam quidem non dependere à corpore physicè, benè tamen moraliter, quatenùs licèt anima possit operari extra corpus, non tamen potest extra ipsum mereri, vel demereri, ac proindè non potest moraliter benè, vel malè operari extra corpus. Undè sicut anima quoad meritum dependet à corpore, debet etiam ab ipsò dependere quoad præmium, & quòd præmium debet merito correspondere.

Sed contra : quia anima non dependet à corpore neque moraliter, neque physicè, nisi ex puro Dei beneplacito, quatenùs voluit Deus, quòd anima non foret capax meriti, nisi quamdiu iuncta est corpori : sed quia nulla est ratio, cur Deus velit animam extra corpus non recipere præmium, quousque glorificetur corpus, idcircò dicendum est, quòd statim post separationem à corpore debet suum præmium, suamque beatitudinem recipere. Præmium autem debet correspondere merito in hoc sensu, quòd sicut tam corpus, quàm anima fuit particeps meriti, debet etiam esse particeps præmii; sed tamen iuxta uniuscuiusque conditionem, prout scilicèt est capax præmii. Undè quia anima statim post separationem à corpore, est capax præmii, debet ipsum statim recipere : sed quia corpus non est capax præmii, nisi usque ad diem iudicii, ideò non debet illud recipere, nisi in illa die.

Probatur 4. altera ratione eiusdem Doctoris Angelici. Hæc est natura rerum omnium, quæ habent incli-

clinationem ad aliquid, ut ſublata omni impedimento ferantur ad illud, & in illo quieſcant, ſicut patet in corporibus levibus, & gravibus: etenim lapis per ſuam gravitatem, ſublato quolibet impedimento, fertur ad ſuum centrum, & in eo quieſcit: & ſimiliter ignis fertur ad ſuam ſphoeram. Sed gratia non deſtruit naturam, verùm eam perficit: ergo, cùm dederit inclinationem animæ noſtræ, ut ſtatim atque ſeparatur à corpore, feratur in ipſum Deum, & in eo quieſcat, tanquàm in ſuo centro, debet ſatisfieri huic inclinationi, quando tollitur omne impedimentum peccati: atque ita animæ juſtorum ab omni peccato exemptæ, vel ab illo plenè purgatæ, debent ſtatim frui ſua beatitudine, ſivè ipſa viſione Dei.

Obijcitur primò. Apoſtolus loquens de Patribus veteris teſtamenti, ad Hebræos 11. ait, *Hi omnes teſtimonio fidei probati, non acceperunt repromiſſionem, Deo pro nobis aliquid meliùs operante, ut non ſine nobis conſummarentur.* Quaſi diceret Apoſtolus, quòd in favorem noſtrum voluit Deus differre gloriam promiſſam patribus veteris teſtamenti, quamvis ipſam meruiſſent, ut omnes ſimul glorificaremur. Ergo juſti non recipiunt gloriam animæ, niſi ſimul cum gloria corporis, ut omnes ſimul utramque recipiant in die judicij.

Reſpondeo, & eſt prima Regula generalis, quòd non fuit collata patribus antiquis gloria corporis, ut eam recipiant ſimul cum nobis, immò omnes juſti ſimul, quoad corpus, glorificentur in die judicij. Hoc tamen non impedit, quin receperint gloriam animæ, & quin eam recipiat quilibet juſtus, ſtatim atque ipſius anima ſeparatur à corpore, ſi nullum ſit impedimentum peccati. Undè Apoſtolus non ait de patribus illis, ut non ſine nobis *glorificarentur*, ſed ut non ſine nobis *conſummarentur*; quia jam receperunt gloriam eſſentialem, gloriam animæ, gloriam inchoatam, ſed non habent gloriam corporis adhuc, ſivè gloriam conſummatam, ſed eam ſimul cum omnibus juſtis recipient in die judicij; & ita tunc conſummabuntur.

Obijcitur 2. & replicatur. Apocalypſis 6. dicitur, *Vidi ſubtùs altare animas interfectorum, propter*

verbum Dei & propter testimonium quod habebant & clamabant voce magna, dicentes, usquequò Domine Sanctus, & iustus non iudicas, & non vindicas sanguinem nostrum de his, qui habitant in terra: & datæ sunt illis singulis stolæ albæ, & dictum est illis, ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum, & fratres eorum, qui interficiendi sunt, sicut & illi. Ubi sermo est de animabus sanctorum, quantùm ad gloriam essentialem, quam nondùm habent, sed habebunt solùm in die judicij, quia tunc complebitur numerus prædestinatorum: etenim in scriptura, illi, qui sunt beati, dicuntur esse *ante thronum Dei*, & in conspectu Divinæ Majestatis, non autem *sub altari.*

Respondeo, omissis alijs solutionibus, hanc esse secundam Regulam generalem, quòd beati simul dicuntur esse *ante thronum Dei*, & nihilominùs *sub altari*; quia simul fruuntur visione Dei, & ita sunt ante thronum ipsius Divinæ Majestatis, & tamen sunt inferiores humanitate Christi Domini, & ita sunt sub altari: humanitas enim Christi altare dicitur, eo quòd sicut super altare offeruntur omnia sacrificia, ita super humanitatem Christi Domini, sivè passionem, & mortem, ac merita ipsius, offeruntur omnia sacrificia justorum, sivè bona opera eorum, quæ Deo redduntur accepta intuitu ejusdem Christi. Et quòd hæc sit vera expositio hujus loci, patet ex eo, quòd in eadem Apocalypsi, in capite 7. sequenti, de illis ijsdem interfectis dicitur. *Ideò sunt ante thronum Dei, & serviunt die, ac nocte in templo eius*: patet etiam ex ipsamet authoritate relata, in qua dicitur, quòd data est eis *stola una*; sub intelligitur enim, quòd est reservata altera, suo tempore conferenda, quia data est eis gloria animæ, sed reservata est gloria corporis, conferenda in die judicij, quando complebitur numerus electorum.

Obijcitur 3. primæ Joannis, capite 3. sic habetur: *Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est*: Sed Christus non apparebit, nisi in die judicij: ergo tunc tantùm, &

non anteà, erimus ei similes, quoad visionem beatificam, quâ videtur Deus, ut est in se. Ergo gloria essentialis, quæ in hujusmodi visione consistit, non dabitur, nisi in die judicij.

Respondeo, omissis aliis solutionibus, & est tertia generalis Regula, ibi sermonem esse de apparitione ex parte nostri, non autem ex parte Christi: ibidem enim immediatè antea dicitur, *nondùm apparuit quid erimus*, & postea subditur, *cum autem apparuerit*, scilicet, id quod erimus, similes erimus ipsi Deo, quia videbimus eum, sicuti est. Ostendimus autem agendo de visione beatifica, in prima parte Theologiæ, quòd visio illa reddit videntes omninò similes ipsi Deo.

Objicitur 4. & replicatur. Apostolus ad Colossenses 3. ait, *Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc & vos apparebitis cum ipso in gloria.* Ubi apertè loquitur de ipsa apparitione Christi, & dicit, quòd tunc solùm gloriam obtinebimus, quando fiet hujusmodi apparitio.

Respondeo, & est quarta Regula generalis, pro pluribus similibus testimoniis, duplicem esse apparitionem, & adventum Christi Domini, scilicèt particularem, & invisibilem, & quoad animam, vel generalem, visibilem, & etiam quoad corpus. Christus enim invisibiliter, quoad animam, & in particulari apparet unicuique, & ad ipsum venit in hora mortis, judicando unumquemque judicio particulari: sed generaliter, visibiliter, & etiam quoad corpus apparebit, & adveniet in die judicii universalis, in quo iudicabit omnes iudicio generali. Igitur in iudicio particulari, quod fit quoad animam tantùm, datur etiam gloria animæ: in iudicio autem generali, quod fiet insuper quoad corpus, dabitur insuper gloria corporis. Sic optimè intelligitur locus Apostoli, & gloria nostra correspondet apparitioni Christi, ita ut apparitio quoad animam correspondeat gloriæ animæ, & apparitio quoad corpus correspondeat gloriæ corporis.

Objicitur 5. & adhuc replicatur. Idem Apostolus, secundæ ad Timotheum 4. ait, *reposita est mihi co-*

rona iusti ia, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex: non solùm autem mihi, sed & his, qui diligunt adventum eius. Ubi per coronam iustitiæ, secundùm expositores, intelligitur gloria etiam animæ, & per illam diem, in scriptura, intelligitur dies iudicii: ergo gloria animæ non confertur, nisi in die judicii: undè subdit Apostolus, quòd tunc similiter conferetur omnibus aliis iustis.

Respondeo; & est quinta Regula generalis, quòd per illam diem in scriptura nedùm intelligitur dies iudicii generalis, sed etiam dies illa, in qua nobis aliquod grande, & speciale beneficium confertur à Deo, ipsam enim per antonomasiam vocamus diem absolutè, & sine addito. Undè sicut Matthæi 24. habetur, *de die autem illa, & hora, nemo scit*, intelligendo per diem illam, diem iudicii; ita Lucæ 6. dicitur, *beati eritis, cum vos oderint homines*, & subditur, *gaudete in illa die, & exultate*, ubi per illam diem, intelligitur dies, in qua discipuli Christi aliquid passuri erant pro ipso. Sed præsertim hora mortis hoc nomen meretur, tum quia maximum ibi confertur beneficium, nempè gloria animæ; tum quia fit iudicium particulare, quod est inchoatio iudicii generalis, eo quòd nihil fiet in generali iudicio, quod non sit factum in particulari, sed illud, quod factum est in isto, manifestabitur in illo.

Obiicitur 6. habetur Matthæi 20. quòd pater familias ad vesperam vocavit omnes operarios, & quamvis in diversis horis diei laborassent, nihilominus pretium dedit omnibus simul, scilicèt denarium. Per hunc denarium patres intelligunt visionem Dei, sivè beatitudinem essentialem. Undè sicut unus, idemque denarius datus est omnibus operariis, quamvis alii plus, alii minùs laborassent, ita omnibus beatis datur eadem beatitudo essentialis, saltem ex parte obiecti beatifici, quamvis diversa sint eorum merita, quia unus, idemque Deus videtur ab omnibus, & omnes beatificat. Quamvis igitur iusti diversis temporibus meruerint eamdem beatitudinem, ipsam tamen omnes simul recipient ad vesperam mundi, sivè in die iudicii.

Respondeo, & est sexta Regula generalis, quòd

parabolæ non in omnibus omninò quadrant Mysterio, quod per illas explicatur, sed tantummodò iuxta subjectam materiam. Undè quia in eodem die materiali non datur nisi unicum vespere: sicut unicum mane, ideò non potuit aliter explicari collatio præmii respectu operariorum. Sed nihilominùs per vesperam intelligitur mors hominis; nam sicut in vespera incipiunt tenebræ, seu privatio lucis; sic in morte privatur homo ista luce mortali. Sensus igitur est, quòd in quacumque hora laboret aliquis, tempore vitæ suæ, & mereatur præmium vitæ æternæ, illud tamen non recipit, nisi in hora mortis suæ. Ad vesperam autem dicuntur operarii omnes recipere mercedem suam, quia omnes iusti in hora mortis suæ obtinent beatitudinem animæ, nisi fuerit aliquod impedimentum peccati, sicut iam sæpè diximus.

Obiicitur 7. Christus in die iudicii, ut habetur Matthæi 25. dicturus est prædestinatis, *venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi*: reprobis autem dicet, *ite maledicti in ignem æternum; qui paratus est Diabolo, & angelis eius.* Nec dicit regnum esse datum prædestinatis, sed solùm paratum: nec ignem inferni datum Dæmonibus, sed ipsis etiam solùm paratum. Igitur nec prædestinati, nec reprobi recipiunt præmium, aut pœnam essentialem, nisi in die iudicii.

Respondeo, pluribus omissis solutionibus, nec datum esse regnum prædestinatis, nec supplicium reprobis ante diem iudicii, quantùm ad notificationem, licet datum fuisset, quoad rei veritatem: quia solùm in die iudicii, omnibus innotescet præmium prædestinatorum, & supplicium reproborum. Et quia illud, quod non innotescit, censetur quasi non esse, idcircò non dicitur adhuc datum sivè præmium, sivè supplicium, sed paratum pro die iudicii. Sed quòd nihilominùs re vera iam collatum fuerit, constat nedùm ex dictis, sed etiam ex eo, quòd eadem est ratio de angelis malis quoad supplicium, ac de angelis bonis quoad præmium. Christus autem, Matthæi 18. ait, quòd *angeli semper vident faciem Patris* cœlestis, ac proindè fruuntur beatitudine essentiali; & sic nedùm ipsis paratum est,

ſed etiam datum præmium eſſentiale. Ergo ſimiliter. Dæmonibus nedùm paratum, ſed etiam datum eſt ſupplicium atrox ignis inferni.

Obiicitur 8. & replicatur, Dæmones, quos Chriſtus voluit eiicere de corpore, quod poſſidebant, dicebant ipſi, ut habetur Matthæi 8. *Veniſti huc ante tempus torquere nos.* Et Lucæ 8. rogabant illum, ne imperaret illis, ut in abyſſum irent. Hoc autem dicebant, quia tempus torquendi ipſos non eſt, niſi dies iudicii. Ergo ante diem illum nullatenùs torquentur.

Reſpondet D. Thomas ſuper prædictum locum Matthæi, 8 his verbis: *magnum tormentum reputant, quòd non poßint hominibus nocere: ſed ſi eſſent in inferno, non poſſent ita nocere: & ita tormentum eis magnum eſſet intrare in infernum.* Igitur omnes Dæmones, etiam illi, qui ſunt inter nos, ut nos tentent, non deſinunt torqueri per ignem inferni, ut dictum fuerat in tractatu de Angelis, ubi de pœna Dæmonum: ſed ſpecialiter torquerentur, ſi non permitteretur eis tentare homines; & torquerentur ante tempus, quia talis permiſſio datur, & conceditur ipſis uſque ad diem iudicii.

Obiicitur 9. quòd Joannes XXII. hanc ſententiam tenuit, immò quòd induxit Sorbonam ne ullum admitteret ad gradum Doctoratus, qui non iuraret ſe doctorum huiuſmodi ſententiam: immò volunt aliqui, quòd eam definivit.

Reſpondeo, quòd occaſione huius argumenti, plura dicenda forent, quæ remitto ad tractatum de fide, ubi agemus de infallibilitate ſummorum Pontificum. Pro nunc ſufficit dicere, quòd ſummi Pontifices errare poſſunt ut Doctores particulares, quamvis non ut ſummi Pontifices. Undè quidquid pro illa ſententia fecit Joannes XXII. totum hoc fecit ut Doctor particularis. Falſum eſt autem, quòd eam definierit: quia Benedictus XII. qui fuit immediatus ſucceſſor eiuſdem Joannis, noſtram ſententiam definivit in extravaganti, quæ incipit, Benedictus Deus, in qua teſtatur prædeceſſorem ſuum nihil definiſſe in hac materia. Cui teſtimonio maior fides adhibenda eſt, quàm ulli prorsùs authori.

Objicitur 10. inter alias authoritates Patrum præcipua emicat authoritas D. Bernardi, in sermone 4. omnium Sanctorum, ubi explicans locum supra citatum Apocalypsis, *vidi subtùs altare animas interfectorum*, sic loquitur: *interim sub Christi humanitate feliciter Sancti quiescunt, in quam nimirùm desiderant etiam Angeli sancti prospicere, donec veniat tempus, quoniam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare. Sed quid dixi? numquid humanitatis Christi gloriam, non dicam hominum, sed vel angelorum assequi quis poterit, nedùm superare? quonam igitur modo super altare dixerim exaltendos eos, qui nunc sub altare quiescunt, visione utique, & contemplatione, non prælatione. Ostendet enim tunc nobis filius, ut pollicitus est, semetipsum, non in forma servi, sed in forma Dei. Ostendet etiam nobis patem, & spiritum sanctum, sine qua nimirùm visione nihil sufficeret nobis.* &c.

Objicitur 11. quòd D. Augustinus videtur fluctuans inter utramque opinionem, possent enim afferri plura ejusdem sancti Doctoris testimonia, in quibus modò unam, modò aliam ex duabus prædictis sententiis amplectitur, vel amplecti videtur. Et tandem in suis retractationibus difficultatem hanc reliquit indecisam.

Respondeo esse Regulam generalem, quòd in hac materia sunt testimonia aliquorum Patrum ita expressa pro sententia opposita, ut in favorem sententiæ nostræ explicari non possint. Sed hoc nullum detrimentum affert pietati eorum, & doctrinæ, quia temporibus ipsorum nihil adhuc definitum fuerat ab Ecclesia in ista materia, in qua pro utraque parte tot, & tanta scripturæ sacræ testimonia afferuntur, ut omnes Patres, & Doctores tum Græci, tum Latini forent divisi circa prædictam difficultatem, donec ab Ecclesia definiretur.

Objicitur 12. non est major ratio de sanctis Novi testamenti, quàm de sanctis Veteris testamenti: sed omnes Doctores fatentur, quòd sancti Veteris testamenti etiam plenè purgati ab omnibus peccatis, non receperunt

receperunt gloriam essentialem usque ad adventum Christi : ergo nullum esset inconveniens, quòd adhuc unà cum sanctis Novi Testamenti expectarent eamdem gloriam essentialem usquè ad diem judicij.

Respondeo, negando majorem : quia Patres veteris Testamenti debebant expectare Christum Dominum, ut ipse tanquàm caput omnium prædestinatorum, & causa salutis ipsorum, primus ingrederetur regnum cœlorum, & eos omnes in illud introduceret. Cùm igitur in veteri testamento janua regni cœlorum nondùm esset aperta per Christum, non est inconveniens, si patres antiqui non introjerunt in gloriam, nisi usque ad adventum Christi. Sed hæc ratio cessat modò : nam cum janua regni cœlorum sit jam aperta per Redemptorem, nulla est ratio, propter quam animæ justorum à peccatis suis plenè purgatæ, ulteriùs differri debeant, quin statim beatitudinem essentialem recipiant.

Objicitur 13. non est major ratio de animabus, quàm de corporibus : sed omnes homines simul glorificari debent quoad corpus : ergo similiter quoad animam debent omnes simul glorificari; ut sic multitudo illa beatorum simul suam beatitudinem recipientium tam ex parte animæ, quàm ex parte corporis, augeat eorumdem beatorum gaudium.

Respondet D. Thomas in 4. sentẽtiarum, distinctione 45. quæstione 1. articulo 1. quæstiuncula 2. ad 2. his verbis, *quòd homines secundùm corpora habẽt quãdam continuitatẽ ad invicem, quia secundùm ea verũ est, quod dicitur Actorum 14. quòd Deus ex limo fecit omne hominum genus, sed animas singillatim fecit. Undè non est tanta congruentia, ut omnes homines simul glorificentur quoad animam, quanta est, ut glorificentur simul quoad corpus. Et prætereà gloria corporis non est ita essentialis, sicut gloria animæ. Undè maius detrimentum esset sanctis, si gloria animæ differretur, quàm quòd gloria corporis differatur; nec posset hoc detrimentum gloriæ compensari per ampliationem gaudii singulorum resultantem ex gaudio communi omnium.*

ARTICULUS II.

De Dotibus animæ beatæ.

Advertendum est primò, quòd multa dici possunt circa dotes animæ beatæ, & corporis etiam beati, sicut & circa aureolas, & fructus beatorum, de quibus in hac, & in sequenti quæstione agemus: sed sufficiet ea præcisè explicare, quæ necessaria sunt ad intelligentiam eorum, quæ de ipsis dicuntur in scriptura, vel etiam quæ possunt utilia esse, & accommoda pietati. Alia videri poterunt in D. Thoma pluribus in locis, sed præsertim in summa Theologiæ 1.2. quæstione 4. & sequentibus.

Advertendum est 2. quòd inter Deum & animam beatam contrahitur spirituale, & perfectissimum matrimonium, quod in via inchoatur per tres virtutes Theologicas, & in patria per ipsam beatitudinem consummatur. Inchoatur autem in via per hujusmodi uirtutes, quia matrimonium est unio sponsi, & sponsæ: undè quia virtutes Theologicæ in hoc distinguuntur à virtutibus moralibus, quòd Theologicæ habent Deum nedùm pro fine ultimo, sed etiam pro objecto suo: morales verò habent quidem Deum pro fine, sed non pro obiecto, ut dicemus, agendo de virtutibus moralibus: idcircò unio animæ nostræ cum Deo non inchoatur per virtutes morales, sed per Theologicas. Undè Deus in scriptura alloquens animam justi, ait, *desponsabo te in fide*: ideò matrimonium per hujusmodi virtutes inchoatur: nondùm tamen est perfectum, quia matrimonium est vinculum indissolubile, quamdiu sponsus, & sponsa vivunt. Quando autem sumus in via, possumus perdere virtutes Theologicas per peccata ipsis opposita; & sic cessare potest unio animæ nostræ cum Deo. Sed in patria, unio erit vinculum perpetuum, & indissolubile, quia beatifica visio ita unit animas beatorum ipsi Deo, ut talis unio perseveret in æternùm, quandoquidem perpetuitas, sivè inamissibilitas, est proprietas beatitudinis patriæ, ut dictum est supra. Undè sola beatitu-

do patriæ facit matrimonium illud ſpirituale, ſimpliciter loquendo.

Advertendum eſt 3. quòd ſicut ſponſæ dantur dotes in matrimonio, ita etiam conferuntur animæ beatæ in matrimonio illo ſpirituali. Poteſt autem, quoad propoſitum, definiri dos ex D. Thoma, perpetuus ornatus animæ, & corporis, vitæ ſufficiens, in æterna beatitudine jugiter perſeverans. Dicitur in primis ornatus, quia dantur dotes ad ornandam ſponſam: dicitur perpetuus, quia non eſt donatio per modum mutui, quæ poteſt revocari, ſed eſt donatio irrevocabilis, ac pro ſemper. Dicitur animæ, & corporis, propter differentiam hujus ſpiritualis matrimonij à matrimonio carnali; nam dotes, quæ in iſto conferuntur, dantur solùm propter corpus, dotes vero, quæ conferuntur in illo, dantur principaliter propter animam. Subditur, vitæ ſufficiens, quia dos datur ad vitæ ſuſtentationem. Sequitur in æterna beatitudine, quia dos non confertur ſponſæ, niſi quando traducitur in domum ſponſi ſui: undè dotes animæ beatæ non conferuntur ipſi, niſi quando introducitur in cœleſtem patriam, quæ eſt domus ſponſi earum. Tandem dicitur jugiter perſeverans, quia dotes animæ beatæ ſemper influere debent in ipſum ornatum vel animæ, vel corporis, & non ſe habere per modum tranſeuntis; ſicut ſe habent quædam illuminationes, quæ aliquando conferuntur beatis, præter ipſam viſionem beatificam.

Concluſio: tres ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, comprehenſio, & fruitio. Ita D. Thomas, & communiter Theologi.

Probatur, & infertur ex dictis. Dotes animæ beatæ non debent eſſe beatitudo ipſa, ſed aliquid aliud influens ad ipſius beatitudinis ſuſtentationem: ſicut dotes in matrimonio carnali non ſunt ipſa vita ſponſæ, ſed aliquid ſubminiſtrans ea, quæ neceſſaria ſunt ad ſuſtentationem vitæ. Sed vita beata ſuſtentari non poteſt ex parte ipſius animæ, niſi dentur habitus influentes in viſionem beatificam, quæ eſt eſſentia beatitudinis, & in amorem beatificum, & in delectationem beatificam, quæ ſunt ejuſdem viſionis, duæ proprietates poſitivæ, de quibus in præcedentibus quæſtioni-

bus luculenter egimus. Lumen autem gloriæ influit in visionem beatificam, quæ non posset elici sine tali lumine, ut probavimus prima parte in tractatu de eadem beatifica visione. Ad amorem verò, & delectationem influit charitas, eo quòd non sunt multiplicanda entia sine necessitate, & potest unus, idemque habitus charitatis influere in duos illos actus amoris, & delectationis beatificæ.

Igitur lumen gloriæ, ornans ipsam animam, sufficiens ad sustentandam actionem vitalem ejus, sivè visionem, collatum in sola patria, & non quamdiu sumus in via, jugiter etiam perseverans, ac sine ulla intermissione influens in hujusmodi visionem, & sic sustentans ipsam vitam beatam, debet esse prima dos animæ beatæ. Charitas verò prout influit in amorem beatificum, ac ipsum semper sustentat, est secunda dos. Et eadem charitas, ut influens in delectationem, eamque in æternùm sustentans, est tertia dos ejusdem animæ.

Prima autem dos dicitur visio, non sumendo ipsam pro visione beatifica, sic enim facit essentiam beatitudinis, & non dotem ejus; sed sumendo visionem pro lumine gloriæ, quod denominatur ab actu suo, sivè ab ipsa visione in quam influit. Vel breviùs. Visio actualis, sivè sumpta pro actu, est ipsa beatitudinis essentia; sed visio habitualis, sivè sumpta pro habitu influente in prædictum actum, est prima dos animæ beatæ. Secunda verò dicitur comprehensio, non comprehensione stricta, hæc enim pertinet ad intellectum, & non ad voluntatem, nec fit per charitatem, sed per visionem beatificam, ut supra diximus, & denominat beatos comprehensores: igitur comprehensio in præsenti sumitur latè, & minùs propriè, pro apprehensione, sivè attingentia Dei ut est in se. Undè amor Dei, prout est in se, & ut ipse Deus supponitur jam possessus, & simpliciter comprehensus per visionem beatificam, dicitur comprehensio latè sumpta, & facit dotem secundam. Fruitio tandem, ut est tertia dos animæ beatæ, nihil aliud est, quàm ipsa delectatio, vel ut jam diximus habitus causans, & enutriens delectationem, ideóque pro semper in ipsam influens; fruitio enim di-

citur, quasi fructûs perceptio, sivè fructûs degustatio, & quia fructus est id, quod ultimò nascitur ex arbore, & in se habet suavitatem; idcircò delectatio, quæ est essentialiter ipsa suavitas, & quæ ex parte animæ est ultimus actus proveniens ex beatitudine, quandoquidem subsequitur visionem, & amorem, meritò dicitur fruitio, quamvis pluribus etiam alijs modis fruitio sumi possit, ut videbimus in sequenti quæstione, quæ erit de fructibus beatorum.

Objicitur primò, quòd dos in matrimonio datur ad sublevanda onera ipsius matrimonij: Cùm igitur in vita beata nullum sit onus, nihilque laboriosum, sed omnia sint maximè delectabilia, inconvenienter assignantur dotes pro anima beata. Deindè dos confertur ipsi sponso, qui onera matrimonij subire debet: sed Deus, qui est sponsus animæ beatæ, vel etiam Christus, qui similiter est sponsus ejus, non indigent prædictis Dotibus, quia sine ulla difficultate animam conservant in statu beatitudinis. Tandem dos confertur à Patre sponsæ, & non à Patre sponsi: sed in beatitudine ipsemet Pater sponsi, sivè Christi, confert animæ beatæ omnia spectantia ad ipsius beatitudinem: ergo inconvenienter hæc dona vocantur dotes.

Respondeo cum Regula generali desumpta ex D. Thoma, in supplemento summæ, quæstione 95. quòd dotes primariò ordinantur ad convenientiam status, & secundariò tantùm ad sublevanda onera matrimonij: sicut, inquit D. Thomas, gratiæ per se competit facere justum, sed per accidens, quòd de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali vitæ beatæ non sint aliqua onera, sed summa iucunditas, nihilominùs ad illud perficiendum conferuntur dotes. Quamuis etiam dotes sponso conferri debeant, quando sunt onera matrimonij ab ipso sublunda, nihilominùs non conferuntur nisi sponsæ, quando dantur solummodò ad decentiam, sicut in beatitudine. Tandem Deus non confert dotes animæ beatæ, prout est Pater Sponsi, sivè Christi, sed prout est Pater sponsæ, sivè animæ; non enim conferuntur à solo Patre æterno, qui est Pater verbi, sivè Christi, sed à tota sanctissima Trinitate, quæ est Pater animæ. Dotes enim illæ sunt

effectus totius Trinitatis, eo quòd opera Dei ad extra sunt indivisa, ut dicitur in tractatu de sanctissima Trinitate.

Obiicitur 2. non est potior ratio de visione, & de delectatione, quàm de amore: sed aliæ dotes exprimuntur nomine visionis, & delectationis: ergo secunda exprimi debuit nomine amoris.

Respondeo, negando maiorem; quia Regula generalis pro dotibus, est quòd in beatitudine conferantur, & non antea, & ita sint in patria, ut non fuerint in via sicut diximus in explicanda definitione dotis. Visio autem, & delectatio sunt in patria tantùm, sed amor est etiam in via: undè secunda dos non debuit exprimi nomine amoris, sed nomine comprehensionis, quod significat ipsum amorem, ut subsequitur visionem beatificam, & fertur in Deum per ipsam possessum, sub hac enim ratione non reperitur amor in via, sed tantùm in patria.

Obiicitur 3. Non est maior ratio de intellectu, & voluntate, quàm de memoria, quæ etiam est una ex tribus potentiis animæ nostræ. Ergo si dotes ponuntur in intellectu, & in voluntate, debent etiam poni in memoria.

Respondeo, negando antecedens; quia pro dotibus altera Regula generalis est, quòd influant in vitam beatam. Quamvis autem memoria sit potentia realiter distincta ab intellectu, in quantùm est potentia passiva sive receptiva, & conservativa specierum, nihilominùs ab intellectu non distinguitur, in quantùm est potentia activa, quia non habet actum distinctum ab actu intellectus, ad nihil enim aliud deserviunt species, nisi ad hoc, ut intellectus intelligat. Undè non debet esse diversa, sed una, & eadem dos animæ beatæ, quoad memoriam, & intellectum, quæ habeat residere in eodem intellectu, sicut in ipso residet operatio, sivè beatifica visio. Et hæc est etiam ratio, propter quam non ponuntur dotes in ipsa animæ substantia, sed tantùm in potentiis eius. Quia ut Thomistæ docent, substantia non operatur immediatè per se ipsam, sed tantùm mediantibus potentiis; & sic non influit in vitam beatam per se ipsam immediatè, sed per potentias, in quibus

proindè sunt collocandæ dotes.

Objicitur 4. non est minor ratio, immò major de dono sapientiæ, quàm de fide, spe, & charitate: beatitudo enim hujus viæ constituitur per solum donum sapientiæ, non autem per virtutes prædictas, quemadmodùm stabilitum est supra: ergo præter dotes correspondentes tribus illis virtutibus Theologicis, dari debet quarta dos, quæ correspondeat dono sapientiæ.

Respondeo, negando antecedens: quia donum sapientiæ constituit beatitudinem viæ per modum possessionis Dei in via, & non per modum tendentiæ, & inclinationis ad ipsum Deum possidendum in patria. Undè cùm dotes animæ beatæ non correspondeant virtutibus Theologicis, nisi prout fundant inclinationem ad beatitudinem patriæ: ideò nulla dos correspondere debet ipsi dono sapientiæ. Igitur fides respicit beatitudinem patriæ, sivè matrimonium inibi celebrandum inter animam beatam, & Deum, quatenùs ratione fidei anima credit promissis sponsi sui promittentis hujusmodi beatitudinem: spes verò, quatenùs per ipsam sperat anima obtinere id, quod promittitur: ac tandem charitas, quatenùs ratione ipsius incipit in via diligere sponsum suum, quem debet in æternùm diligere in patria.

ARTICULUS III.

Vtrùm convenienter aßignentur quatuor dotes corporis gloriosi.

Conclusio: quatuor sunt dotes corporis gloriosi, scilicet claritas, impassibilitas, subtilitas, & agilitas. Ita D. Thomas loco jam citato, & omnes Theologi cum ipso.

Probatur, & explicatur: quia ut ait idem Doctor angelicus, 4. contra gentes, capite 86. vel 87. *sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum cælestium, sivé Angelorum, ut videat Deum per essentiam, sicut ipsi vident: ita eius corpus sublimabitur ad proprietates corporum cælestium, in*

quantùm erit clarum, impaßibile, absque difficultate, & labore mobile, & perfectißimè suâ formâ perfectum. Undè Apostolus, primæ ad Corinthios 15. ait, seminatur corpus nostrum in corruptione, surget in incorruptione, seminatur in ignobilitate, surget in gloria, seminatur in infirmitate, surget in virtute, seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.

Igitur in primis corpora gloriosa habebunt dotem chariratis, ita ut sicut corpora cælestia sunt ex omni parte lucida, ita similiter corpora beatorum undequaque resplendebunt: propterea Matthæi 13. dicitur, quòd *fulgebunt iusti sicut sol.* Et Danielis 12. quòd *fulgebunt, tanquàm stellæ, in perpetuas æternitates.* Et hoc est, quòd dicit Apostolus, quòd corpus nostrum, nunc ignobile, *surget in gloria*, Et ut ait idem Paulus ad Philiprenses 3. *Christus reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*; idest, corporibus nostris communicabit dotem claritatis: & sicut sidera nedùm extrinsecè, & in superficie, sed etiam intrinsecè, & in omni sua parte sunt lucida, ita corpora beatorum in omni parte tam interna, quàm externa, erunt lucidissima; & propterea erunt transparentia, & diaphana, ita ut omnes eorum partes clarissimè videri possint, & quamvis innumera sint huiusmodi corpora, nullum tamen alia alijs afferent hujusmodi visionis impedimentum. Undè D. Gregorius 18. Moralium, capite 31. exponens illa verba Iob 27. *non adæquabitur ei aurum, vel vitrum*, dicit *corpora sanctorum comparari auro propter charitatem, & vitro propter transparentiam.*

Secunda dos est impassibilitatis, ratione cujus corpora sanctorum nedùm erunt immortalia, & incorruptibilia, sed etiam incapacia omnis morbi, aut cujuscumque alterius mali. Undè licèt corpora damnatorum post resurrectionem futura sint immortalia, & incorruptibilia non habebunt tamen dotem impassibilitatis, & ideò patientur cruciatus inferni acerbissimos, & in sæculum permansuros. Hæc autem dos impassibilitatis proveniet ex pleno, perfectoque dominio,

quod habebit anima beata supra corpus suum, illud enim tunc plenè possidebit, & omnem ipsius appetitum abundantissimè satiabit. Nam sicut omnis corruptio in rebus sublunaribus provenit ex eo, quòd materia sublunaris non est perfectè satiata formis, quibus informatur, & ideò suscipit contrarias dispositiones ad introducendum alias & alias in longam seriem formas: materia verò cœlestis est totaliter satiata per formas suas, ideò nunquàm potest admittere contrarias dispositiones, ut docent Philosophi; & sic cœli sunt incorruptibiles. Similiter anima beata totaliter satians corpus gloriosum, præservabit illud ab omni contraria dispositione, & ab omni nocumento agentis extrinseci. Propterea etiamsi corpora beatorum forent in medio flammarum inferni, nullum prorsùs ab eis nocumentum pati possent, nec similiter ab hominibus, vel Dæmonibus, vel aliis agentibus extrinsecis. Et hoc est, quòd Apostolus loco citato ait, quòd corpus nostrum *surget in incorruptione.*

Tertia dos corporum beatorum est subtilitas, ratione cuius corpus gloriosum, licèt non sit spirituale, ut quidam hæretici dixerunt, elevabitur tamen ad conditionem spiritus: & propterea Apostolus ibidem dixit, quòd surget *corpus spirituale*: anima enim beata non magis tunc gravabitur ex corpore glorioso, & cum ipso non minùs erit expedita, quàm si foret re vera spirituale. Effectus autem huiusce dotis erit, quòd corpus gloriosum in virtute subtilitatis penetrabit omne aliud corpus: undè per totum elementum terræ tam facile transire posset, quam per medium aërem: immò non magis ab illis corporibus impedietur, quàm si nullum prorsùs esset corpus: penetratio autem illa, inquit D. Thomas, *fiet per operationem divinæ virtutis, ita ut sicut corpus Divi Petri non habuit ex aliqua proprietate, quòd ad eius umbram sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad ædificationem fidei, ita faciet virtus divina, ut corpus gloriosum possit simul esse cum alio corpore ad perfectionem gloriæ.* Addit nihilominùs idem Sanctus Doctor, *non esse conveniens, quòd corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum*

quia in eis servabitur, debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum etiam quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri; & sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Dos tandem quarta est agilitas: de qua dicitur Isaiæ 40. *Assument pennas ut aquilæ, current, & non laborabunt, ambulabunt, & non deficient.* Et Sapientiæ 3. *fulgebunt iusti, & tanquàm scintillæ in arundineto discurrent.* Et hoc, est quod Apostolus ait, quòd corpus nostrum resurget *in virtute*: quia anima beata talem, ac tantam virtutem habebit movendi corpus suum, ut sine ulla ex parte corporis resistentia, & sine ulla prorsùs fatigatione poterit illud movere ad libitum in brevissima temporis morula ab oriente ad occidentem, vel ad aliam quamcumque partem universi. Verum quidem est, quòd motus corporis gloriosi fieri non poterit in unico instanti physico, quia sicut docent Thomistæ cum D. Thoma in tractatu de Angelis, nequidem ipse motus angelicus fieri potest in unico instanti, requiruntur enim duo saltem instantia, in quorum priori deseratur unus locus, & in posteriori alter locus acquiratur. Sed tamen fiet motus ille in unico instanti morali, sivè in brevissima temporis morula, in qua possibile erit moveri aliquod corpus.

Objicitur primò. Non dantur nisi tres dotes animæ beatæ: ergo etiam non debent dari nisi tres corporis gloriosi, ut ita corpus correspondeat animæ.

Respondeo, negando consequentiam, & paritatem; quia ut constat ex dictis, ex alio capite proveniunt dotes animæ beatæ, scilicèt ex his, quæ influunt in vitam beatam, quæ revocantur ad tria tantùm, & ex alio capite dotes corporis, nempè ex his, quæ anima beata communicat corpori glorioso ad perfectam ipsius dispositionem, quæ revocari debent ad quatuor qualitates, sicut dictum est. Alia etiam ratio reddi potest; quòd nempè dotes animæ utpotè principales, correspondent præcipuis virtutibus, sivè virtutibus Theologicis: dotes autem corporis, tanquàm minùs præcipuæ, correspondent virtutibus minùs præcipuis, sivè Cardinalibus. Sicut autem sunt tres virtutes Theo-

logicæ, ita ſunt quatuor Cardinales : unde licet ſint tres tantùm dotes animæ: debent eſſe quatuor dotes corporis, ita ut claritas correſpondeat prudentiæ, quæ clarè videt quidquid agendum eſt ; impaſſibilitas juſtitiæ, quæ reddit unicuique ſuum, & ita impedit, ne unus ab alio detrimentum patiatur ; Agilitas fortitudini, quandoquidem agilitas provenit ex robore corporis ; & tandem ſubtilitas correſpondeat temperantiæ, eo quòd temperantia per abſtinentiam ſubtilizat corpora noſtra.

Objicitur 2. anima beatorum non eſt minùs impaſſibilis, quàm corpus eorum : ergo vel debet poni dos impaſſibilitatis non minùs ex parte animæ, quàm ex parte corporis : vel non debet poni in corpore, ſicut non ponitur in anima.

Reſpondeo, negando conſequentiam, & paritatem: quia anima non eſt obnoxia paſſioni ratione ſui, ſed tantùm ratione corporis : undè ſufficit, quòd impaſſibilitas ſit in corpore. Vel ſi anima etiam ratione ſui poteſt pati, hoc fit per divinam juſtitiam in pœnam alicujus peccati : & quia beati ſunt omninò impeccabiles, nec beatitudinem poſſident, niſi animæ fuerint plenè purgatæ ab omnibus peccatis, & ſatisfecerint pro omnibus pœnis, quæ debentur ipſis, ideò ex iſto capite animæ beatorum ſunt incapaces cujuſcumque paſſionis, undè non eſt ipſis neceſſaria dos impaſſibilitatis.

Objicitur 3. vel iſtæ dotes, & qualitates corporis glorioſi, ſunt habitus, vel diſpoſitiones : neutrum dici poteſt : non enim ſunt habitus, quia habitus non ſubjectantur in corpore, non ſunt etiam diſpoſitiones, quia diſpoſitio eſt qualitas imperfecta, nihil autem eſt imperfectum in beatis. Ergo.

Reſpondeo qualitates iſtas corporum glorioſorum eſſe diſpoſitiones quoad eſſentiam, & eſſe habitus quoad modum, ſivè eſſe re vera diſpoſitiones, ſed ſe habere ad modum habituum : quia ut fuſiùs docent Philoſophi, habitus eſt qualitas difficilè mobilis à ſubjecto, diſpoſitio verò eſt qualitas facilè mobilis à ſubiecto ; quod intelligitur per ſe loquendo : & quia anima eſt ſubiectum ſpirituale, proindéque incorruptibile, ideò

quantum est ex natura subjecti omnes qualitates in anima residentes sunt difficilè mobiles, proindéque essentialiter sunt habitus. Sed quia corpus est corruptibile, ideò quantum est ex parte subjecti, qualitates in corpore residentes sunt facilè mobiles, undè dicuntur dispositiones. Si autem per accidens ex altera parte proveniat vel quòd habitus facilè removeri possit, vel quòd dispositio non nisi difficilè possit removeri, tunc habitus modum habet dispositionis, sicut scientia in tyronibus, & dispositio habet modum habitus, sicut sanitas in corpore benè complexionato. Cùm igitur qualitates corporum gloriosorum sint perpetuæ, nec ullo modo removeri possint, indè fit, quòd sunt bonæ dispositiones se habentes ad modum habituum.

QUÆSTIO V.

De aureolis, & fructibus beatorum.

PRo complemento tractatus de beatitudine, agemus in hac quæstione de aureolis, & fructibus beatorum. Et in fine addemus aliquid de innovatione totius mundi, quæ fiet post resurrectionem, & judicium, & proveniet ex redundantia gloriæ eorumdem beatorum.

ARTICULUS I.

Quid, & quot sint aureolæ.

Advertendum est primò, quòd aureola ex D. Thoma definiri potest, gaudium accidentale, quod habent beati de aliquibus operibus à se factis, habentibus rationem excellentis victoriæ. Dicitur gaudium accidentale, ut distinguatur à gaudio essentiali, sivè gaudio, quod consequitur essentiam beatitudinis, tanquàm proprietas ejus inseparabilis: omnes enim beati ut diximus, habebunt gaudium, & delectationem de Deo

viso, & amato, & istud gaudium pertinet ad auream, & non ad aureolam, ut mox dicemus. Aliæ particulæ denotant non dari aureolas propter quæcumque opera justorum, sed propter aliquam insignem victoriam ab ipsis reportatam de inimicis hominis: sicut antiquitùs apud Romanos dabantur coronæ non omnibus militibus, etiam si victoria fuisset omnium communis, sed illis tantùm, qui præ cæteris insignem aliquam reportabant victoriam, ut illi qui primus omnium ascendebat murum, vel illi, qui servabat civem à morte, vel aliis similibus.

Advertendum est 2. quòd modus loquendi Theologorum in hac materia, fundamentum habet in divinis litteris: nam Exodi 25. postquàm Deus præcepit fieri mensam de lignis sethim, jussit super hujusmodi mensam poni coronam interrasilem, idest, limatam: & postea subditur, *super illam* (subintellige, pones) *alteram coronam aureolam.* Mensa illa significat beatitudinem patriæ, undè etiam Christus dicebat Apostolis, & discipulis suis, *ut edatis, & bibatis super mensam meam in Regno meo.* Corona verò aurea denotat beatitudinem essentialem, & corona aureola beatitudinem accidentalem: illa est major, ista minor; quia in infinitum melius est habere gloriam essentialem, quàm accidentalem: ita erat superposita alteri, quia accidentia superveniunt essentiæ rei, & beatitudo accidentalis superadditur essentiali. Theologi autem, brevitatis gratiâ, beatitudinem essentialem vocant auream, & accidentalem aureolam, prætermittendo, vel potiùs subintelligendo, coronam.

Advertendum est 3. quòd sicut ex beatitudine essentiali animæ redundabit gloria corporis, quæ consistit in quatuor dotibus in præcedenti quæstione explicatis: ita beatitudo accidentalis dicet aliquid nedùm ex parte animæ, sed etiam ex parte corporis beatorum: ex parte animæ dicet gaudium illud accidentale, quod jam explicatum est; ex parte verò corporis, non consentiunt Doctores, quid importent aureolæ. Nos autem eligemus sententiã, quam existimo probabiliorem.

Conclusio: tres sunt aureolæ beatorum; nempè virginum, martyrum, & Doctorum. Ita D. Thomas,

& post ipsum omnes alij Theologi.

Probatur primò authoritate scripturæ sacræ. Omissis autem pluribus testimonijs, sufficiant sequentia: de virginibus quidem habetur Apocalypsis 14. quòd D. Joannes vidit *Centum quadraginta quatuor millia, qui empti sunt de terra*, & de quibus ibidem dicitur, *hi sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati, virgines enim sunt*. Dicitur etiam ibidem, quòd *sequuntur agnum, quocumque ierit*; & quòd *cantabant canticum nouum, quod alij præter ipsos cantare non poterant*. Igitur virgines habent aliquod speciale gaudium, significatum per illud canticum, quod non convenit alijs beatis: habent similiter specialem quandam conformitatem cum agno, sivè Christo Domino, qui perfectissimam tam in corpore, quàm in anima, sacratissimæ humanitatis suæ Innocentiam, & puritatem semper conservavit: hujusmodi autem speciale gaudium est ipsa aureola Virginum. Habetur præterea in eadem Apocalypsi, capite 7. quòd eidem D. Ioanni specialiter demonstrati sunt illi, *qui venerunt ex magna tribulatione, & laverunt stolas suas in sanguine Agni*. Et subditur, *Agnus, qui in medio throni est, reget illos, & ducet eos ad vitæ fontes aquarum, & absterget Deus omnem lachrymam ab oculis eorum*. Ubi omnes interpretes intelligunt sermonem esse de Martyribus mortuis pro fidei defensione; & qui specialem habent cum Christo Domino conformitatem: undè etiam ab ipso specialiter regi dicuntur, & ab ipso etiam recipere specialem consolationem. Illa autem delectatio specialis, sivè illud speciale gaudium, est ipsa aureola martyrum. Tandem de Doctoribus habetur Danielis 10. *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, & qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Ubi specialis fulgor tribuitur doctoribus, per quem, ut postea magis explicabimus, denotatur aureola doctorum ex parte corporis; sicut in prædicto accidentali gaudio, de insigni victoria ab ipsis super Dæmonem reportata per doctrinam, consistit eorum aureola ex parte animæ. Sicut autem vir-

gines, & martyres specialem habent conformitatem cum Christo Domino, ut jam diximus; ita etiam Doctores non carent speciali conformitate cum ipso, quatenùs Christus Dominus salutem hominum operatus est per suam doctrinam, quem in hoc specialiter imitantur doctores.

Probatur 2, & infertur ex dictis Aureolæ coronæ dantur propter insignem aliquam victoriam, quam beati reportaverunt de inimicis nostris: sed tres sunt insignes victoriæ, sicut sunt tres inimici nostræ salutis: quia primus ex inimicis hominis ponitur caro, virgines autem insignem victoriam reportant de carne sua, quandoquidem propositum habent nunquàm experiendi delectationem carnalem. Secundus inimicus est mundus, & de ipso insignem victoriam reportant martyres, quia parati sunt coram toto mundo fidem suam profiteri, non obstantibus tyrannis, & omnibus tormentis. Tertius est Dæmon, de quo victoriam insignem reportant doctores, dum enim veram, sanam, & catholicam doctrinam alijs explicant, expellunt Dæmonem ab eorum cordibus, & Christum veluti intraducunt, expellendo errorem, & vitium, ac docendo veritatem, & virtutem.

Objicitur primò. Aureola virginum correspondet virtuti temperantiæ, ratione cujus virgines contemnunt, & superant delectationes carnales. Aureola martyrum correspondet virtuti fortitudinis, quia martyres exercent præcipuum hujus virtutis actum. Aureola doctorum correspondet prudentiæ, quæ facit, ut doctores doceant propter bonum finem. Ergo debet dari quarta aureola, quæ correspondeat virtuti justitiæ, ut ita essent quatuor aureolæ, juxta quatuor virtutes Cardinales.

Respondeo, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia virtus justitiæ non habet victoriam reportare, sed victoriam reportat ratione aliarum virtutum, quæ ipsi adjunguntur, ipsamque adjuvant. Quòd enim aliquis non faciat justitiam, hoc provenire potest vel ex ignorantia juris, & pertinet ad doctores excludere hujusmodi ignorantiam; vel ex eo quòd reformidat potestatem eorum, contra quo-

ferre debet sententiam, & hic timor excluditur per virtutem fortitudinis, quia facit, ut judex sit paratus potiùs subire mortem; & fieri martyr, quàm deserere justitiam; vel ex eo quòd sollicitatur pecuniis, aut alijs hujusmodi utilibus, & delectabilibus bonis, & pertinet ad virtutem temperantiæ moderari hujusmodi delectationes, quæ moderatio si sit excellentissima excludendo omninò præcipuas ex delectationibus, quales sunt delectationes carnales, facit virgines. Sic patet, quòd aureolæ non debent correspondere justitiæ, sed alijs virtutibus, ut in conclusione.

Obijcitur 2. Plures sunt, qui maximas pœnitentias agunt toto tempore vitæ suæ: undè magis patiuntur, quàm passi sint aliqui martyres, quorum martyrium brevissimum, & levissimum: ergo hujusmodi pœnitentibus debet correspondere aureola specialis. Illi etiam, qui profitentur paupertatem Evangelicam, renuntiando bonis omnibus hujus mundi; & multò magis Religiosi, qui faciunt votum obedientiæ, & propriæ voluntati renunciant, deberent habere specialem aureolam, quandoquidem reportant de se ipsis victoriam valdè insignem.

Respondeo, & est Regula generalis, quòd aureola non correspondet cuilibet insigni victoriæ, sed victoriæ in suo genere excellentissimæ. Undè quia pœnitentia, paupertas Evangelica, objentia religiosa, & martyrium, in ratione victoriæ, sunt in eodem genere, sed martyrium excellit præ alijs, ideò ipsi soli debetur aureola. Etenim pœnitentes renunciant bonæ dispositione corporis, & non reformidant austeritatem pœnitentiæ, pauperes evangelici renunciant omnibus fortunæ bonis, & non reformidant incommoda paupertatis, religiosi obedientes renunciant voluntati propriæ, & non reformidant subijci alienæ, sed martyres renunciant vitæ suæ, & non reformidant ipsam mortem, vita autem est maximum bonorum omnium, & aliorum fundamentum, sicut mors est omnium terribilium terribilissimum, ut ait Philosophus: propterea martyrium excellit præ omnibus prædictis virtutibus.

Quæres primò: quid importet virginitas.

Respondeo breviter, quòd importat propositum mentis nunquàm experiendi delectationes carnales. Indè fit, quòd virginitas corporis semel amissa, recuperari nunquàm possit, benè tamen virginitas mentis: quia non potest fieri etiam divinitùs, quòd ille, qui semel expertus est delectationes carnales, nunquàm eas fuerit expertus: fieri tamen potest, quòd mutaverit propositum, & nihilominùs, antequam perdat virginitatem corporis, reassumat ut ita loquar, pristinum propositum, & sic recuperet virginitatem ex parte mentis. Intelligendum est autem de experientia voluntaria; nam si virgo per violentiam corrumpatur, non consentiendo, non propterea perdit virginitatem, nec aureolam ipsi debitam.

Quæritur 2. quid importet martyrium.

Respondeo breviter, quòd importat, ut aliquis patiatur, non se defendendo, & ex aliqua causa extrinseca, ac violenta, & propter fidem, quousque mors sequatur, saltem per se loquendo: quia scilicèt martyres debent conformari Christo Domino, qui passus est violentam mortem propter veritatem, & virtutem, non se defendendo. Indè fit, quòd illi, qui moriuntur in bello etiam suscepto propter defensionem fidei, non sunt propriè martyres, si moriantur; quia nempè & aggrediuntur alios, & defendunt se ipsos. Illi etiam qui moriuntur in obsequiis eorum, qui peste laborant; non sunt etiam propriè martyres, quia causa mortis eorum non est violenta, sed naturalis. Illi tamen, qui moriuntur nedùm pro fide, sed etiam pro aliqua virtute, sunt verè martyres, quia virtus est virtualis, & interpretativa professio nostræ fidei. Undè D. Joannes Baptista est verè martyr in tota Eclesia, quamvis non sit mortuus directè pro ipsa fide, sed pro virtute castitatis. Illi etiam, qui mori debuissent, sed divinitùs mors impedita est, non desinunt habere aureolam martyrum; quia miraculum, quod factum est in favorem ipsorum, non debet afferre præjudicium gloriæ eorum. Undè communiter dicitur, quòd beatissima Virgo habet aureolam martyrij non minùs, quàm alias aureolas quia quando stabat ad pedes crucis, dùm penderet filius, mortua fuisset præ dolore, & com-

passione, nisi mors ejus fuisset per miraculum impedita.

Quæres 3. quid intelligatur nomine Doctorum.

Respondeo in paucis, quòd nomine Doctorum, secundùm D. Thomam, non intelliguntur solummodò Doctores scholastici, qui veritatem fidei publicè docent, aut etiam concionatores, qui erudiunt ad justitiam populos, & verbo vitæ ad salutem enutriunt: sed etiam illi, qui libros scribunt pro defensione fidei, & morum instructione, quia compositio librorum est modus docendi, qui sæpiùs non minorem, immò majorem habet effectum, quàm dum aliquis docet viva voce tantum. Undè hi omnes portabunt aureolam Doctorum.

Quæres 4. quodnam erit signum hujusmodi aureolarum in corporibus beatorum.

Respondeo, prætermissis variis opinionibus etiam Thomistarum, quòd videtur probabilius, hujusmodi signa fore fulgorem aliquem specialem supra capita beatorum in modum circuli, sivè coronæ. Et quia quilibet ex beatis nedùm propriam beatitudinem suam perfectissimè cognoscet, sed etiam beatitudines particulares, & proprias omnium aliorum beatorum, adeò clarè, & distinctè, ac si esset unus tantùm beatus, ideò videndo hujusmodi coronas luminosas, statim cognoscet, an sint Coronæ aureolæ vel Virginum, vel Martyrum, vel Doctorum.

ARTICULUS II.

De Fructibus beatorum.

Advertendum est, quòd fructus habet duo: alterum, quòd sit illud ultimum, quod nascitur vel ex terra, vel ex arbore; & alterum, quòd in se habeat suavitatem. Indè fit, quòd transferendo corporalia ad spiritualia, fructus sumi possit dupliciter, vel pro virtutibus, quæ suavitatem in se habent, & mentem hominis justi reficiunt, quamvis hujusmodi virtutes non habeant rationem ultimi: & sic Apostolus, ad Galatas, capite 5. plures fructus enumerat dicendo; *fructus autem spi-*

ritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, &c. Sed fructus ibi sumitur latè, & minùs propriè. Secundò sumi potest strictè, & propriè, pro illo, quod utramque rationem importat, nempè suavitatem, & rationem ultimi. Et quia præmium accidentale in patria erit ultimum; & aliundè importat gaudium, sivè delectationem, ideò propriè, & simpliciter fructus dabuntur in patria. Undè possumus definire fructum patriæ, quòd sit aliquod accidentale gaudium, quòd habebunt beati de virtute continentiæ, cui correspondent hujusmodi fructus, ut mox videbimus.

Conclusio: fructus Evangelicus convenienter dicitur trigesimus, sexagesimus, & centesimus, ut habetur Mathæi 13. ubi Christus dicit, *semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum.*

Probatur, vel potiùs explicatur conclusio: fructus Evangelicus correspondet virtuti continentiæ: triplex autem est continentia, scilicèt conjugalis, vidualis, & virginalis. Convenienter verò continentiæ conjugali correspondet fructus trigesimus, & continentiæ viduali sexagesimus, & virginali centesimus. Ergo. Major probatur: quia fructus Evangelicus oritur ex semine Evangelico, quod est verbum Dei, quatenùs hujusmodi semen seminatur in terra disposita ad ferendum fructum: sed virtus continentiæ disponit hominem ad ferendos fructus vitæ æternæ: ergo hujusmodi fructus correspondent huic virtuti. Et ratio, hujus est, quia hujusmodi fructus sunt toti spirituales: undè terra cordis humani non disponitur ad ipsos ferendos, nisi quatenùs homo ex carnali fit spiritualis: nihil autem magis retrahit hominem à carnalitate ut ita loquar, ipsumque disponit ad spiritualitatem, quàm virtus continentiæ. Undè Christus Dominus Math. 22. ait, *in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli in cælo.* Ubi ex privatione delectationum carnalium infert Christus angelicam spiritualitatem. Tum quia certum est nihil magis reddere hominem similem brutis, quàm vitia carnis; undè è contra nihil magis reddit hominem

ſimilem angelis, quàm virtus continentiæ, quæ hujuſmodi vitia excludit.

Minor etiam primi argumenti probatur: quia quando terra eſt benè diſpoſita per agriculturam, pro uno grano ſeminis, reddit grana triginta, regulariter loquendo. Etſi annus ſit fertilis, & ipſa terra adhuc meliùs diſpoſita, pro uno reddet ſexaginta. Si verò terra ſit optima, & optimè diſpoſita, & annus fertiliſſimus, pro uno reddet centum; undè etiam Geneſis 26. habetur, quòd Iſaac in eodem anno retulit centuplum ex terra, quam ſeminaverat. Cùm igitur continentia coniugalis, ſivè quæ ſervatur in conjugio, non reddat terram niſi valde mediocriter diſpoſitam, non facit niſi fructum trigeſimum, eo quòd permittuntur coniugibus aliquæ delectationes carnales: licet prohibeantur aliæ. Quia verò continentia vidualis totaliter prohibet hujuſmodi delectationes, non tamen pro omni tempore, ſed pro aliquo tantùm, ſcilicet tempore viduitatis, ideò longe meliùs diſponit cor humanum ad fructus ſpirituales, & ideò fert ſexageſimum. Sed quia continentia virginalis omnes omninò hujuſmodi delectationes excludit, & pro omni prorsùs tempore, ideó terram cordis humani optimé diſponit ad ferendos fructus vitæ æternæ, quæ terra propterea convenientiſſimé dicitur reddere centuplum, ſivé fructum centeſimum.

Obijcitur: exceſſus huiuſmodi virtutum debebat eſſe proportionatus, ita ut ſicut continentia vidualis excedit coniugalem, ita virginalis excedat vidualem: ſed numerus centeſimus non excedit ſexageſimum ea proportione, qua ſexageſimus excedit trigeſimum: ergo iſte exceſſus non eſt proportionatus, ac proinde debet eſſe alius, ſive diverſus à concluſione.

Reſpondeo ex D. Thoma, quod etiam in iſta proportione numeri optima invenitur convenientia, inquantùm ſcilicet continentia vidualis duplo meliùs diſponit, quàm continentia coniugalis; undé meritó fructus illius duplicari debuit per comparationem ad fructum iſtius, in ſexageſimo autem duplicatur numerus trigeſimus. Quia veró numerus quadrageſimus denotat perpetuitatem quamdam, & conſtantiam, eo

quòd

quòd in ipso numerus denarius quatuor vicibus repetitur, ac veluti quodammodo confirmatur, & corroboratur, ideò convenientissimè correspondet continentiæ virginali, sivè virginitati, quæ ut etiam diximus in præcedenti articulo, importat perpetuam, & constantem voluntatem, sivè propositum vitæ omninò spiritualis, & exclusionis omnium prorsùs delectationum carnalium pro omni tempore. Unde supra fructum sexagesimum continentiæ vidualis, addendus erat quadragenarius pro continentia virginali, & sic assignari debuit pro ea fructus centesimus.

ARTICULUS III.

De innovatione, & glorificatione totius universi post diem judicii ex redundantia gloriæ Beatorum.

Conclusio: omnes omninò creaturæ ex redundantia gloriæ beatorum in die judicij innovabuntur, & veluti glorificabuntur. Ita D. Thomas in supplemento suæ summæ, quæstione 91.

Probatur, vel potiùs explicatur ex nostro principio. Deus reddet beatos sibi similes, quantum fieri potest. Sicut igitur Deus ex summa bonitate, & liberalitate sua communicat omnibus omninò creaturis aliquid de suis divinis perfectionibus: ita conveniens erat, quòd beati in die judicij, in quo consummabitur, & perficietur omnis eorum gloria, aliquid communicarent de hujusmodi gloria cæteris omnibus creaturis, ut sic omnes renovarentur, & veluti suo modo glorificarentur. Et quia lux est qualitas, quam omnes creaturæ etiam corporales tam inferiores, quàm superiores participare possunt ideò illa communicatio, ac proindè generalissima innovatio, & glorificatio rerum omnium fieri debet ratione claritatis: ita ut sicut ex gloria animæ redundabit gloria corporis beatorum, ita ex gloria corporis eorum in omnem creaturam redundet lux quædam, & splendor, secundùm statum, & conditionem eorum.

Igitur dicendum est cum D. Thoma in supplemento

summæ, quæstione 91. articulo primo, quòd omnes creaturæ universi factæ sunt propter hominem duplici de causa; primò, ad ejus sustentationem: secundò, ut per ipsas elevetur ad cognitionē Dei, juxta illud Apostoli ad Romanos 1. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Verum est, quòd post diem judicij non ampliùs creaturæ inservient homini ad ipsius sustentationem, quia non ampliùs ipsis ad hunc finem indigebit: sed tamen per totam æternitatem inservient ipsi homini ad majorem cognitionem Dei: & propterea in ipsa die judicij, in qua complebitur gloria beatorum, omnes omninò creaturæ ex redundantia gloriæ ipsorum renovabuntur, & mirum in modum perficientur.

In primis autem Sol ex redundantia luminis corporum gloriosorum recipiet lucem septies majorem, quàm modò fit: & luna recipiet lucem æqualem luci, quæ nunc est solis, juxta illud Isaiæ 30. *Erit lux lunæ sicut lux solis: & lux solis septempliciter.* Et cum lux sit nobilissima qualitas corporum cœlestium, idcircò, servata proportione, augebitur lux siderum, & omnium cœlorum. Credibile autem est, quòd lux stellarum erit, sicut modò est lux lunæ, & lux cœlorum, sicut modò lux stellarum. Quamvis ut ait D. Thomas loco citato, articulo 3. solus Deus cognoscat gradum illius intensionis, & augmenti.

Deindè, ut asserit idem Sanctus Doctor, ibidem, articulo 4. innovabuntur, & perficientur etiam quatuor elementa. Elementum ignis in sua sphoera tantam lucem, & diaphaneitatem habebit, quantam modò habent luminaria cœli: elementum aëris in omnibus suis regionibus tantam habebit lucem, & transparentiam, quantam ipsi cœli. Totum elementum aquæ assimilabitur chrystallo radijs solaribus illustratæ. Totum denique elementum terræ simile erit vitro, ab eodem sole illuminato.

Uno verbo, à corporibus beatorum residentibus in cœlo Empyreo, redundabit talis, & tanta lux, qualem, & quantam diximus in omnia luminaria cœli, & in omnes cœlos, & in quatuor elementa, proindéque in omnes omninò creaturas universi, usque ad centrum

terræ exclusivè; quia cum in tali centro sit infernus, non poterit in eo esse gloria beatorum. Nihilominùs probabile est, quòd ad maiorem pœnam damnatorum permittet Deus apparere eis radium aliquem hujusmodi gloriæ, quam per peccatum perdiderunt: ita ut in inferno existentes visuri sint radios gloriæ beatorum ex omni parte illustrantes portiones illas terræ, à quibus infernus erit circumdatus. Ille autem locus, in quo erit infernus, veluti in supplementum, & recompensationem gloriæ, quâ privabitur non participando de huiusmodi luce redundante ex corporibus beatorum, habebit hanc perfectionem, ut docet D. Thomas, quód includet in se homines damnatos cum Dæmonibus, qui quamvis ratione culpæ sint maximè ignobiles, tamen ratione naturæ non desinunt esse creaturæ nobiles: & sic ex una parte locum, in quo sunt, naturâ suâ nobilitant, & ex alia parte eumdem locum suâ culpâ non inficiunt.

Plura alia admiratione dignissima & circa dotes, & circa aureolas beatorum, & circa hanc innovatiorem, & glorificationem omnium creaturarum videri possunt apud D. Thomam locis iam citatis.

Tomi quarti Finis.

LICENTIA.

Reverendissimi Domini Vicarij, & Officialis Generalis, Illustrissimo Archiepiscopo nondùm præsente.

IMPRIMATUR,

P. F. PERTUYS Vicarius, & Officialis Generalis.